الكاشف

عن أصول الدلائل وفصول العلل

تأليف شيخ الإسلام

الإمام فخر الدين الرازي
محمد بن عمر بن الحسين
المتوفى ٦٠٦ هـ

تحقيق

الدكتور أحمد حجازي السقا

دار الجيل
بيروت

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

التقديم للكتاب

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على رسوله الكريم، محمد، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، والتابعين لهم بخير إلى يوم الدين.

أمّا بعد

فهذا كتاب « الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل » وهو كتاب في علم أصول الفقه، لم **يُطبع من قبل**. وصورة مخطوطته في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، من تركيا.

ومؤلفه: هو شيخ الإسلام وإمام المسلمين، الذي شهد له الإمام السيوطي بأنه مجدد المائة السادسة، لقوله عليه السلام: « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها » وهو الإمام فخر الدين الرازي. محمد بن عمر بن الحسين. المتوفى بـ « هراة » سنة ستمائة وست من الهجرة. **وهو الذي من مؤلفاته المطبوعة:**

١ ــ التفسير الكبير المسمى بـ « مفاتيح الغيب ».
٢ ــ المطالب العالية من العلم الإلهي. ٩ أجزاء.
٣ ــ شرح عيون الحكمة ٣ أجزاء.
٤ ــ المحصول في علم أصول الفقه جزءان.

٥ ــ الأربعين في أصول الدين. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني يدرسه لطلاب العلم.
٦ ــ مناقب الإمام الشافعي ــ رضي الله عنه ــ.
٧ ــ تأسيس التقديس. وقد ألف شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني كتاباً في نقده.
٨ ــ الخمسين في أصول الدين.
٩ ــ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين.
١٠ ــ معالم أصول الدين.
١١ ــ الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل. وفي آخر مخطوطته: أن ناسخاً انتسخها وغير ألفاظ المصنف، وزاد فيها أشياء من عنده، إظهاراً للفضل.
١٢ ــ النبوات وما يتعلق بها ــ وهو الجزء الثامن من المطالب، وطبع مستقلاً عنه.
١٣ ــ الأرواح العالية والسافلة. وهو الجزء السابع.
١٤ ــ القضاء والقدر وهو الجزء التاسع.
١٥ ــ نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز.

وله كتب كثيرة غير ما ذكرنا، بعضها ما يزال مخطوطاً ــ وكان رحمه الله أشعري العقيدة، شافعي المذهب. تغمده الله برحمته وأسكنه جناته. آمين.

تمهيد

مصادر التشريع الإسلامي

يقول كثيرون من فقهاء أهل الإسلام[1]: إن مصادر التشريع في ما لا نص فيه من القرآن هي: ١ ــ القياس ــ ٢ ــ والاستحسان ــ ٣ ــ والاستصلاح ــ أي المصالح المرسلة ــ ٤ ــ والعرف ــ ٥ ــ والاستصحاب ــ ٦ ــ والإجماع ــ ٧ ــ وفتوى الصحابي ــ ٨ ــ وسد الذرائع ــ ٩ ــ وشرع من قبلنا إذا لم يرد في شرع الإسلام ما ينسخه ــ ١٠ ــ والسنة المنشأة حكماً ليس له ذكر في القرآن الكريم.

١ ــ فالقياس وهو من عمل المجتهدين الراسخين في العلم:

هو بيان حكم أمر، غير منصوص على حكمه في القرآن، بإلحاقه بأمر معلوم، حكمه بالنص عليه في القرآن، للاشتراك بينهما في علة الحكم. والدليل على حجيته من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم؛ فإن تنازعتم في شيء؛ فردوه إلى الله والرسول. إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** ﴾[2] وليس الرد إلى الله وإلى الرسول، إلا بتعرف الامارات الدالة

(١) راجع في هذا المبحث: كتاب أصول الفقه للأستاذ الإمام الشيخ محمد أبو زهرة ــ رحمة الله عليه ــ
(٢) سورة النساء الآية ٥٩

منهما على ما يرميان إليه. وذلك بتعليل أحكامهما، والبناء عليهما. وذلك هو القياس. ومثاله: أن البالغة الرشيدة ثبتت لها الولاية الكاملة على مالها، وليس لأحد عليها من سبيل. وعلى ذلك يثبت بالقياس أن ليس لأحد عليها من سبيل في إجبارها على زواج لا تريده.

٢ ــ والاستحسان:

هو قياس ممتاز. لم ينظر فيه المفتي إلى العلة الظاهرة، كما في القياس، بل نظر فيه إلى علة خفية دقيقة. وهذا نوع من أنواع الاستحسان. والنوع الثاني: هو أن يكون النص القرآني محتملاً لمعنيين، ودالاً على رأيين، فيأخذ المفتي بالرأي الذي يوافق مصلحة المكلفين. أي أنه استحسن أحد الرأيين للسهولة على الناس. وقد عد بعض الفقهاء من أنواعه نوع الاستثناء من العام بالنص. وذلك بأن يقول النص: إن الميتة محرمة. ثم يقول النص: إن للمضطر أن يأكل الميتة. فالنص الثاني صار استثناء من النص الأول الذي هو نص عام. وليس هذا من الاستحسان في شيء. وذلك لأن الحكم الكلي والحكم المستثنى منه هما حكم واحد. مؤداه: أن الميتة لا تؤكل في حال الاختيار، وتؤكل في حالة الضرورة. وقد عرفه أبو الحسن الكرخي ــ وهو فقيه من فقهاء الحنفية ــ بقوله: « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول » وعرفه ابن العربي ــ وهو فقيه من فقهاء المالكية ــ بقوله: « الاستحسان إيثار ترك الدليل والترخيص بمخالفته، لمعارضة دليل آخر في بعض مقتضياته » ومثاله: أن غنم الرعاة لما أتلفت الزرع ليلاً حكم داود عليه السلام بأرض الزارع لصاحب الغنم، وبالغنم لصاحب الأرض ــ كما في تفسير سورة الأنبياء ــ ووجه حكمه: هو المنفعة الحاصلة بالتساوي لمعيشة كل من الأرض والغنم. وهذه العلة واضحة وظاهرة.

وعليها قاس داود عليه السلام المنفعة في كل. وأما سليمان عليه السلام فإنه لم ينظر إلى المنفعة وحدها. بل:

أ ــ نظر إليها. ب ــ وأضاف إليها علة أخرى خفية. وهي: أن الراعي قد لا يحسن الزراعة، والزارع قد لا يحسن الرعي. فلو جعلنا الراعي زارعاً إلى الأبد، وجعلنا الزارع راعياً إلى الأبد لضاعت المنفعة من الأرض والرعي عليهما كليهما. ولذلك كان حكمه هو أن لا يكون نقل الملك على التأبيد، بل إلى مدة يعود الزرع فيها كما كان. وهذا هو الاستحسان.

ومثاله من اختلاف دلالة النص: أن لفظ « قروء » في قوله تعالى: ﴿ **والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء** ﴾(١) يحتمل : أ ــ الحيض ب ــ والطهر. فإذا اعتدت المطلقة بالحيض، فإنها في أول الشهر وفي آخره، ترى حيضتين، وفي أول الثاني ترى الثالثة. وأما إذا اعتدت بالأطهار، فإن الأطهار مدتها ثلاثة أشهر. فلو أفتى الفقيه بالشهرين، لكانت الفتوى في مصلحة المكلفين. وفتواه في هذه الحالة هي من قبيل الاستحسان.

٣ ــ والمصالح المرسلة أو الاستصلاح:

هي المصالح الملائمة لمقاصد الشريعة الإسلامية ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء. وإن كان لا يشهد لها أصل خاص، دخلت في عموم القياس. وقد مثل لها الفقهاء بأن الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد، فإنهم به يقتلون. ووجه المصلحة هو: أن القتيل معصوم الدم. وقد قتل عمداً. فإهدار دمه، داع إلى منع القصاص؛ لأنه يكفي أن يذهب الدم هدراً باشتراك اثنين في قتله. إذا قلنا: إن الجماعة لا تقتل بالواحد. فكل من يريد أن ينجو من القصاص، يشرك غيره معه،

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٨

فينجوان معاً، ويذهب دم القتيل هدراً. فكانت المصلحة داعية إلى قتل الجماعة بالواحد[١].

٤ ــ والعرف:

ما اعتاده الناس من معاملات واستقامت عليه أمورهم ولا يخالف ما اعتادوه واستقاموا عليه أصلاً من أصول الشرع. ومثاله: إن عادة المزارعين في بعض قرى « مصر » هي أن الزوجة تساعد زوجها في أعمال الزراعة، فتذهب إلى الحقل لمعاونة الزوج في معيشته وهي محجبة بلباس ساتر. فلو أن مزارعاً فقيراً تزوج امرأة من اللاتي يسرحن في الحقول. وأبت بعد دخوله بها عن أن تسرح في الحقل، لعده منها نشوزاً، ولعده الناس منها مبرراً لمضايقة الزوج حتى تتخلص منه. ولو أنهما جلسا في مجمع للحكم العرفي، لحكم على المرأة بالخروج على طاعة الزوج، لجريان العرف بذلك. والعرف هنا لا يخالف الشرع. وذلك لأن الأصل في الشرع هو أن ينفق الرجل على زوجته ويصونها عن أعين الناس. ولكن لضرورة الحاجة رأت المرأة أن تتنازل عن حقها قبل الزواج لتعيش ــ والتنازل عن الحق للضرورة جائز، والصلح على بعضه للضرورة جائز ــ فلما تنازلت ورضيت للضرورة أن تحيا معه يداً بيد، صارت مخالفتها لما تعارف عليه الناس، سبباً من أسباب نشوزها. ومثل هذا يقال في الخياطة والموظفة والمدرسة.

ومثاله أيضاً: تقييد إجارة أرض الوقف وأموال اليتامى بأن تكون لمدة لا تزيد على سنة بالنسبة للدور والحوانيت، وأن تكون لثلاث سنين بالنسبة للأراضي الزراعية والحدائق والبساتين.

(١) الاعتصام للشاطبي ج ٢ ص ٢٨٧ ــ ٣٠٢ ــ أصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٨١.

٥ ــ والاستصحاب:

هو بقاء الأمر ما لم يوجد ما يغيره. فالأصل في الأشياء الإباحة وإذا ورد نص على الحظر؛ تغيرت الإباحة إلى الحرمة. أما إذا رأينا شيئاً من الأشياء وليس من نص على تحريمه ولا تحليله. فإنه يكون حلالاً على معنى أن الأصل في الأشياء الإباحة. ومثاله: ماء الآبار والحياض. فإنها طاهرة لأن الأصل في الأشياء الطهارة. وإذا وقعت فيه نجاسة ــ على رأي من يقول بأن أشياء تنجس ــ فإنه لا يكون طاهراً. وإذا رأينا الماء متغيراً ولا نعلم أن سبب التغير هو من شيء نجس. فإنه يكون طاهراً على أن الأصل في الماء الطهارة.

٦ ــ الإجماع:

هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور بعد وفاة النبي ﷺ على حكم شرعي في أمر من الأمور العملية. وقد تناقش العلماء في إمكان الإجماع وفي وقوعه وفي حجته. فمن العلماء من قال: إن الإجماع بمعنى اتفاق المجتهدين في كل عصر من العصور على حكم غير ممكن؛ لأن المجتهدين متفرقون في الأمصار، والتقاؤهم في مكان واحد لا يكون. وإتفاقهم مع بعد الديار وتنائي الأمصار غير ممكن. إلا إذا كان الإجماع يعتمد على نص قطعي، كإجماعهم على الصلوات وعلى استقبال القبلة ومكان الكعبة وفرضية الصيام والزكاة والحج وغير ذلك من الأمور الثابتة بنص قطعي قواه التواتر عن رسول الله ﷺ. وإن الحجة في هذه الحال هي للنص القطعي وللأخبار المتواترة. لا للإجماع.

٧ ــ وفتوى الصحابي:

لا تكون ملزمة كالإجماع، لأنها تدخل في أخبار الآحاد. وأخبار الآحاد لا يجب على مسلم أن يحتج بها في العقائد والفقه. لأنها مبنية على الظن، ولأن الرواة منهم من كذب على الصحابة وقوله ما لم يقله، ولأن من أتباع المذاهب من نسب إلى الصحابي قولاً ليسند به رأيه وليقوي به مذهبه. ففي كتاب الأم للإمام الشافعي رضي الله عنه: « قال أبو حنيفة: كل شيء يصاب به العبد من يد أو رجل... فهو من قيمته على مقدار ذلك. وقال أهل المدينة: في موضحة العبد نصف عشر ثمنه... فوافقوا أبا حنيفة في هذه الخصال الأربع. وقالوا في ما سوى ذلك: ما نقص من ثمنه. قال محمد بن الحسن: كيف جاز لأهل المدينة في ما قالوا من هذا بأثر، فننقاد له ؟ وليس عندهم في هذا أثر، يفرقون به بين هذه الأشياء. فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا عن آثارهم. فإذا لم يكن هذا، فينبغي الإنصاف »[1].

٨ ــ وسد الذرائع:

في مسمى الشرع: هو ما يكون طريقاً لمحرم أو لمحلل. ودليله من القرآن الكريم قول الله تعالى : ﴿ **ولا تقربوا الزنا** ﴾[2] وقوله : ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم** ﴾[3] والأمر بالغض والنهي عن القرب هو لسد باب الزنا. ومن أمثلة سد الذرائع: النهي عن بيع السلاح وقت الفتن وبيع العنب للخمار. فإن البيع في هذا الحال حرام.

(١) الأم ج ٧ ص ٢٨٧.

(٢) سورة الإسراء الآية ٣٢

(٣) سورة النور الآية ٣٠

٩ ــ وشرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يأت في شرعنا ما ينسخه:

وهذا قد اختلف فيه الفقهاء. وما كان لهم أن يختلفوا فيه لقوله تعالى : ﴿ **لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً** ﴾[1] وشرع من قبلنا ليس إلا في التوراة. وقد نسخت بالقرآن الكريم. والإنجيل ليس كتاب تشريع. وإنما هو خبر عن مجيء محمد ﷺ. وقد أحال عيسى عليه السلام أتباعه إلى التوراة في قوله: لا « لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس » وفي قوله: « على كرسي موسى جلس الكتبة والفريسيون فكل ما قالوا لكم أن تفعلوه، فافعلوه واحفظوه. ولكن حسب أعمالهم لا تعملوا؛ لأنهم يقولون ولا يفعلون ».

١٠ ــ وسنة النبي ﷺ أي أحاديثه المروية عنه في الكتب.

ليست مساوية للقرآن الكريم في الحجية. لأنها ظنية الدلالة، وظنية الثبوت. ولأن في الحديث أنها مرتبة تالية للقرآن. ففي حديث معاذ رضي الله عنه: بم تقضي يا معاذ ؟ هكذا سأله رسول الله ﷺ وأجاب بالقرآن. فقال له: فإن لم تجد ؟ قال: بالسنة. قال: فإن لم تجد ؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلوا أي لا أقصر. والاجتهاد هو الاستنباط بالقياس والاستحسان.

والأحاديث على نوعين: نوع في العقائد ونوع في التشريعات. وقد منع الخوارج والمعتزلة أن تثبت العقائد بأحاديث الآحاد. وأجاز أهل الحديث المسمون بالسلف ــ وهم الحنابلة ــ والمسمون بالخلف ــ وهم الأشاعرة ــ أن تثبت العقائد بأحاديث الآحاد. وقد منع أحاديث الآحاد في التشريعات المعتزلة والخوارج. ومنعوا المتواتر أيضاً. وأجاز الأئمة الأربعة الاحتجاج في الفقه بأحاديث الآحاد.

(١) سورة المائدة الآية ٤٨

والسنة على أربعة أقسام:

١ ــ قسم موافق للقرآن في المعنى. كأحاديث صلة الرحم وبر الوالدين.

وقسم مفسر للقرآن كحديث « دعي الصلاة أيام اقرائك » أي أيام الحيض. فقد روى الدارقطني من حديث فاطمة بنت أبي حبيش قالت: يا رسول الله إني استحاض... الخ[1].

٣ ــ وقسم معارض للقرآن في المعنى، كحديث الغرانيق وزينب بنت جحش ــ رضي الله عنها ــ.

٤ ــ وقسم ينشئ أحكاماً ليس لها ذكر في القرآن ــ ويسمى بالسنة المنشأة ــ كتحريم النبي ﷺ الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها. إذ ليس في القرآن إلا تحريم الجمع بين الأختين فقط ــ وكل سنة منشأة قد وردت فإنما هي، بأخبار الآحاد والمشهور. وهو من أنواع الآحاد كما مرر أبو زهرة والقسم الأول والثاني نقبلهما، إذا أجمع المحدثون على صحتهما، سواء بالمتواتر أو بالآحاد. والدليل على أن الله تعالى أمرنا بقبول الأحاديث المفسرة هو: أن قوله تعالى: ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه** ﴾[2] هو قول عام يشمل القرآن ويشمل الأحاديث كلها. وقوله تعالى : ﴿ **وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه** ﴾[3] هو قول خاص، يلزم بالسنة المفسرة فقط. والخاص مقدم في الاستدلال على العام.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة في أصول الفقه: « المفسر: هو اللفظ الدال على معناه المقصود من السياق. وقد تبين معناه من دليل آخر. وقد يكون اللفظ في أصله مجملاً، فيجيء النص الآخر، فيفسر مثل:

(١) تفسير الكشاف ج ١ ص ٢٠٥.
(٢) سورة الحشر الآية ٧
(٣) سورة النحل الآية ٦٤

الأمر بالدية في قتل الخطأ. فقد قال تعالى : ﴿ **فدِيَةٌ مسلَّمة إلى أهله** ﴾[1] وجاء الحديث النبوي، فبين مقدارها وحدودها وأنواعها. فكان النص الثاني ــ وهو الحديث ــ مفسراً للأول. وكالأمر بالزكاة: فإنه مجمل. وقد فسرته السنة. فكان التفسير أو التفصيل بألفاظ مفسرة. وكذلك حد آية السرقة، فإنها أوجبت الحد ولكنه قابل للتخصيص، ولذلك خصص الحد بسرقة النصاب وبأن يكون في مال محرز، كما ورد منسوباً إلى النبي ﷺ أنه قال: « لا قطع في كثر ولا ثمر » وما نسب إلى النبي ﷺ أنه قال: « لا قطع في أقل من عشرة دراهم » فإن هذين الخبرين عن النبي ﷺ يعدان من النصوص المفسرة... الخ »[2].

وفي هذا العصر يجب على الفقهاء وأهل الحديث: ١ ــ أن يعيدوا تأليف كتب الفقه وكتب أصول الفقه على: أ ــ القرآن ــ ب ــ والسنة المفسرة ــ ٢ ــ وأن يجمعوا أحاديث الأحكام المفسرة للقرآن فقط من كتب أحاديث الأحكام كلها ويطبعوها في كتاب واحد ــ ٣ ــ وأن يعطوا كل مسلم كتاب القرآن، وكتاب الأحاديث المفسرة له ــ ٤ ــ وأن يفسروا القرآن من جديد على: أ ــ المحكم والمتشابه ــ ب ــ وعلى الأحاديث المفسرة.

وإن فعلوا ذلك، قللوا من الخلاف بين المسلمين، وأراحوهم في العبادات والمعاملات، وسدوا الطريق في وجه المشاغبين الراغبين في متاع الحياة الدنيا، ولو باشترائهم بآيات الله ثمناً قليلاً.

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة العلم والدين.

د / أحمد حجازي أحمد السقا

الحاصل على الدكتوراه من كلية أصول الدين جامعة الأزهر ــ في موضوع « البشارة بنبي الاسلام في التوراة والانجيل ».

(١) سورة النساء الآية ٩٢
(٢) ص ١٢٢ أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة.

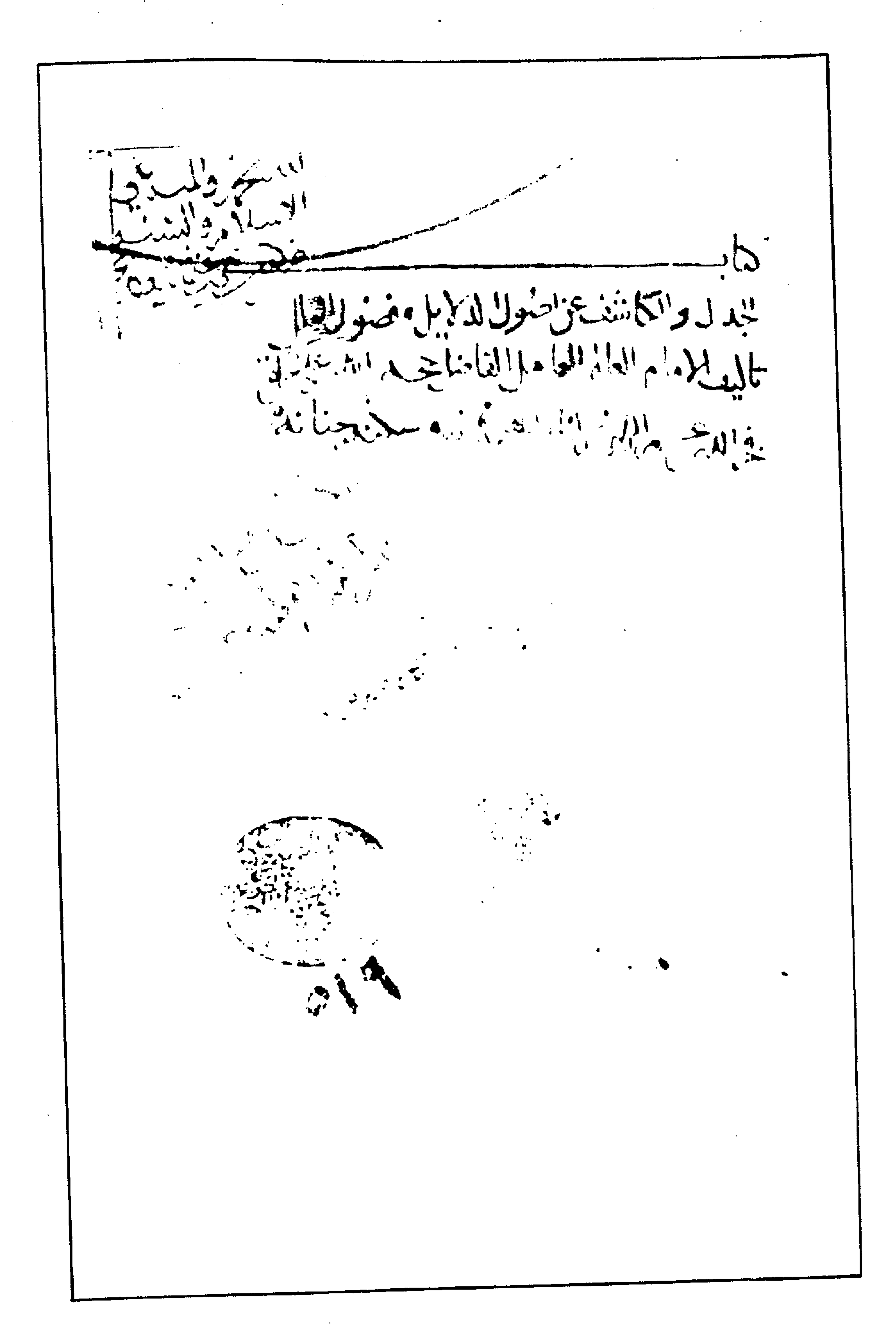
فامر غير معقول ولا مفهوم اصلا تم الحق وان فرض ثبوته مع
استحالته فيلحق باحد اقسام الوجود التي ذكرناها ويندرج
في جملته وبعد ان اتينا على ما التزمنا ايراده في هذا الكتاب
لختم كلامنا هذا حامدين لله تعالى ومصلين على رسوله
المصطفى خصوصا على سيدنا محمد المصطفى
وآله الطيبين الطاهرين

[illegible]

بتلك الصفة تخيل الى الناظر وجود الثاني وهذه الصفة التي بيناها في المناسب
والمخيل قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية وقد يكون عرفية وقد يكون
شرعية ثم قد يكون منشأ مصلحة مطلوبة اذا جرت تلك في الافعال
الاختيارية مكشوفة بينة تارة ومستورة خفية اخرى من حيث
التفصيل والتعيين وان كانت معلومة من حيث الجملة

المصلحة

هو الوصف الذي يتضمن صلاحا ما ثم قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا و
قد يكون دينيا وقد يكون دنياويا ثم قد يكون المصلحة مصلحة بذاته واوصا
فه كوجود الشمس والقمر والكواكب وقد يكون مصلحة لمعنى اشتماله
على اوصاف تدعوا الى ترتيب ما كان صلاحا عليه والمصلحة الشرعية
هو الوصف الذي يتضمن في نفسه او بواسطة حصول مقصود من مقاصد
الشرع دينيا كان ذلك المقصود او دنياويا ونريد بالمقصود الشرع
ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله والسعي في رعايته والاعتنا
بحفظه لا ما يريده الشارع وذلك كمصلحة حفظ النفوس والعقول
والفروج والاموال والاعراض المفسدة نقيض المصلحة وتبين حقيقتها
منها الضرر كالالم او غم او ما يؤدي اليهما المنفعة كاللذة او سرور
او ما يؤدي اليهما وهي اعم من المصلحة اذ قد يكون شرع الضرر وفعله
صلاحا اذا كان سببا لمنافع مرتبة عليه او سببا لدفع مضار مرتبة
عليه بحيث لا يمكن تحصيل تلك المنافع ولا دفع تلك المضار دون تحمله
وذلك قد يكون في حق الاشخاص كقطع اليد لابقاء الجملة حالة خوف
التآكل وقد يكون في حق الجنس كالقتل قصاصا لاستبقاء النوع
وقد يكون المنفعة فسادا اذا كانت مؤدية الى مفاسد زائدة
كاكل العسل في المرض الحار الحاد ولا وجود له في مشروعية


كتاب الجدل والكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

توكلت على الله

أحمد الله على ما أرشدني إليه من أقوم المناهج والطرائق، وأشكره على ما أطلعني عليه من فنون العلوم والحقائق، وأصلي على المبعوث إلى كافة الخلائق، وأصحابه المبرأين من الغلول والبوائق.

وبعد

فإنه لما حداني حادي العناية والتوفيق، وهداني ربي سواء الطريق إلى الاتصال بخدمة المجلس العالي الإمامي، محيي الدين، قوام الإسلام ـــ لا زالت مناهله مورودة، ومشارعه للقاصدين مصمودة، ومكائد الأعادي عن جنابه مهدودة، ما لَقِيتُه إنسانُ عين مائه، ووجدتُه سابقاً في حَلْبة السباق على أقرانه ـــ توخيتُ في تعيين خدمة يستعذبها ويستقضيها، وتمنيت التمكن من إنشاء فضيلة يستصوبها ويرتضيها. فصفقت أقدم في التخيير رجلاً وأوخر أخرى، وأتردد في تقديم ما لخدمته أجدى وأمرى. متوقعاً إشارته العالية، لما يراني له مستأهلاً، ولا يجدني عن المسارعة إليه ذاهلاً. إلى أنه ورد عليّ أمره الممتثل **بإنشاء مختصر في علم الجدل، وتأليف كتاب كاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**. فانقدت إلى مأموره ومراده، وأسعفته بمبتغاه

ومرتاده، قاضياً بذلك شكر ما ألبسنيه من إكرامه، وداعياً بواجب ما أولانيه من فائض إنعامه.

وقسمته أربعة أقسام:

الأول منها: في إبانة معاني الكلمات المكتسبة، وإيضاح مدلولات الألفاظ الخفية المندرسة.

والثاني من الأقسام: النظر في الاسئلة والأجوبة وصيغهما وحروفهما المرتبة.

والقسم الثالث: الفحص عن كيفية تأليف الدلائل والحجج، وتبيين الصحيح منها عن الفاسد المنتج.

والرابع: في أنواع القوادح، والمبطلات، وأقسام المطاعن والإشكالات.

القسم الأول
في
إبانة معاني الكلمات المكتسبة، وإيضاح مدلولات الألفاظ الخفية المندرسة

القسم الأول: أبدأ فيه بالأهم ــ مما تداولته الألسنة ــ فالأهم. وقدمت على الأخص في كل فن منها الأقدم والأعم، متكلاً على الهادي إلى حقائق الأشياء وخصائص المعاني، مصلياً على المؤيد بالسبع المثاني.

١ ــ الحد: قول كاشف عن حقيقة المحدود، على التفصيل. ويقال: هو قول محرر كاشف عن ماهية الشيء. وقال الشيخ أبو الحسن ــ رحمه الله ــ حدّ الشيء: حقيقته.

٢ ــ الدلالة: هي ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى علم ما لم يُعلم، في مستقر العادة، اضطرار. ويقال: هي ما يؤدي النظر الصحيح فيه إلى العلم بزائد عليه.

٣ ــ الدليل: في وضع اللسان: المعنى الدال. وفي عرف النظّار: معناه: الدلالة ــ وقد سبق حدها. ــ

٤ ــ الاستدلال: في الوضع: طلب الدلالة. وفي اصطلاح العلماء: ذكر الدلالة بالقول، وترتيبها بالفعل. فكأن ذاكر الدلالة والمتكلم فيها، يتكلفها ويطلب التوصل إليها من أصول الشرع.

٥ ــ **الأمارة:** هي التي يؤدي النظر الصحيح فيها إلى ظن غالب.

٦ ــ **النظر:** هو الفكر الذي يطلبُ به من قام به، علماً أو غلبة ظن. ويقال أيضاً: هو ترتيب اعتقادات أو ظنون ليتوصل بها إلى الوقوف على أمر باعتقاد أو ظن.

٧ ــ **النظر الصحيح:** هو الفكر الذي يطلع الناظر على الوجه الذي تدل عليه الدلالة أو الأمارة. وقيل: إنه ترتيب علوم أو ظنون بحسب العقل، ليتوصل بها إلى علم أو ظن.

٨ ــ **العلم:** معرفة المعلوم على ما هو به. ويقال: هو الاعتقاد الذي لا يتوقع عليه مزيد.

٩ ــ **الظن:** ترجح أحد الاعتقادين، مع تجويز الآخر. ويقال أيضاً: هو اعتقاد أن الأمر كذا، مع اعتقاد أن لا يكون كذا.

١٠ ــ **العلم الضروري:** ما لا يمكن دفعه بشك في نفسه، ولا شبهة في طريقه. ويقال: هو العلم الحادث الذي لا يكون مقدوراً بالقدرة الحادثة، مع الاقتران بضرر أو حاجة.

١١ ــ **والبديهي:** مثله. إلا أنه يخالفه في مقارنة الضرر والحاجة. وهو ما يفجأ الإنسان.

١٢ ــ **العلم النظري:** ما يتضمنه النظر الصحيح في الدلالة.

١٣ ــ **الشك:** فيما قيل: هو الاسترابة بين معتقدين من غير ترجح. والصحيح: أن يقال: الشك: تجويز معتقدين لا مزية لأحدهما.

١٤ ــ **الفقه:** جملة علوم بأحكام شرعية يستدل على أعيانها.

١٥ ــ **الأصل:** ما ينى عليه غيره. وفي عرف الفقهاء: الأصل: هو طريق الفقه.

١٦ ــ **أصول الفقه:** طرق الفقه على جهة الإجمال، وكيفية الاستدلال، وما يتبعه.

١٧ ــ **طرق الفقه:** هي الأدلة أو الأمارة التي يُؤدي النظر الصحيح فيها إلى الفقه.

١٨ ــ **الكلام:** لفظ مشترك بين القول النفسي[١]، وبين الأصوات المنظومة الدالة عليه. فحدُّه بالمعنى الأول: هو أنه معنى في النفس. فهو مدلولات مصطلح عليها للتفاهم. وحده بالمعنى الثاني: ما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة، المتواضع على استعمالها.

١٩ ــ **الإسلام:** هو الانقياد لجميع ما ورد الشرع به، والتزامه.

---

(١) لاحظ: أن المؤلف من علماء الأشاعرة. وهو قد قال: إن الكلام لفظ مشترك بين القول النفسي وبين الكلام المركب من حروف وأصوات. ليرد على المعتزلة القائلين: بأن الكلام ليس من المشترك بل له حد واحد وهو الكلام المركب من حروف وأصوات. وهذا الحد على الحقيقة. وأما الكلام النفسي. فلا يعد كلاماً. لأن السامع لم يتبين معناه، إذ لم ينطق به المتكلم. وقوله تعالى: ﴿ **ويقولون في أنفسهم** ﴾ معناه: أنهم يرتبون أفكاراً، ليعلنوها بالحروف والأصوات. فقبل أن تخرج من أفواههم هي فكر. وبعدما تخرج هي كلام. وقد قال الأشاعرة بأن لفظ الكلام مشترك، ليقولوا: إن القرآن الكريم هو كلام. بالمعنى النفسي ــ على الحقيقة ــ لأنه لو كان كلاماً من حروف وأصوات، لدل على أنه خرج من فم الله ــ تعالى ــ وإذا خرج من فمه، يكون مخرجه جسماً، ويكون مخرجه قد أحدثه. وحدوث الكلام يدل على أنه ليس من صفات الله القديمة. فلذلك قالوا: إن القرآن قديم لأن صفة الكلام لله قديمة، وقالوا: إن الله ليس جسماً وليس كمثله شيء. أما المعتزلة فإنهم يقولون: إن الله ليس جسماً وليس لمثله شيء متكلم، **ويخلق ما يدل على الكلام**، فتفهمه الملائكة، وينزلون به. وقد خلق ما دل على القرآن، وفهم جبريل عليه السلام مراد الله تعالى ونزل به على محمد ﷺ، فالكلام لله ليس بحرف ولا صوت. وهو متجدد ودائم وحادث ومخلوق **والقدرة على الكلام هي أقدم من الكلام، إذ بها يتكلم. والقرآن مخلوق ومحدث لقوله تعالى:** ﴿ **ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون** ﴾.

٢٠ ــ الإيمان: هو التصديق. وفي عرف العلماء: هو تصديق الرسل في جميع ما أخبروا عنه في المعارف والأحكام[(١)]. وهذا التصديق من المعاني النفسية. ثم إنه هل هو من قبيل كلام النفس، أو من جنس العلوم ؟ فيه اختلاف بين علمائنا.

٢١ ــ الحكم: معنى مفرد منسوب إلى مفرد، بالإثبات أو بالنفي. وفي العقليات: هو صفات ثابتة لذوات مستفادة من أنفسها، أو من معاني مختصة بها. كالتحيز في الأول، والعالمية في الثاني. وفي الفقه: هو تعلق خطاب الله ــ تعالى ــ بأفعال المكلفين، منعاً أو حتاً. أو التعلق المؤدي إلى أحد هذين.

٢٢ ــ التكليف: هو الدعاء إلى ما فيه كلفة. وينقسم إلى الأمر والنهي. فالأمر: هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به. والنهي: هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه. وينقسم الحكم إلى الحسن والقبيح. فالحسن: هو ما لا يستحق فاعله المتصف به: الذم بفعله. ويدخل فيه الواجب، والمندوب، والمباح، وأفعال الله تعالى ــ ولكلٍّ حدٌّ يخصه ــ على ما سيأتي شرحه ــ.

---

(١) يقصد المؤلف بقوله وفي عرف العلماء: علماء الأشاعرة الذين هو منهم. لأن الإيمان على مذهبهم هو التصديق فقط، والأعمال عندهم ليست من الإيمان المرادف لكلمة الاسلام. وقد التزم الأشاعرة بهذا، لأن الخوارج والمعتزلة قالوا: الإيمان في عرف العلماء ــ أي في مسمى الشرع ــ هو الاعتقاد بصحة دين الإسلام والعمل به. وكفر الخوارج من اعترف بصحة دين الإسلام ولم يعلم به، وأحلوا دمه، وفسَّقَ المعتزلة من اعترف بصحة دين الإسلام ولم يعمل به، ومعنى الفسق: أنه لا تقبل شهادته على مسلم في بيع أو شراء أو نكاح أو عتق أو غير ذلك ولا يحل دمه. ولأن الصالحين في الدنيا قليلون، صرح الأشاعرة بإلغاء الأعمال، حتى لا يحلوا دم مسلم، ولا يردوا شهادته. لكن نصوص القرآن توضح أن الإيمان قول وعمل. ومن نصوصه: قوله تعالى: ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً** ﴾ والسلف يقولون=

٢٣ ــ القبيح: ما يستحق فاعله الذم بفعله.

٢٤ ــ الصحيح: قيل فيه: إنه ما وافق الشرع. ويقال: إنه ما أفاد المقصود من وضعه في بابه. ويقال: هو الذي على حالة تتأتى منه لأجلها أن يترتب عليها ما يقصد منه في وضعه.

٢٥ ــ الفاسد: ما لا يوافق الشرع. أو: هو الذي لا يفيد المقصود من وضعه. وعلى هذا يصح أن يكون التصرف الواحد صحيحاً باعتبار وضعه الضروري. كالصلاة حالة المسابقة، وحالة اشتباه القبلة على المصلي، ولا يكون صحيحاً بالإضافة إلى الوظيفة المستحقة في الوقت المفروض على الجملة. والحج إذا فسد بارتكاب محظور يجب المضي فيه. فيكون صحيحاً بالإضافة إلى الخطاب المتوجه على المكلف ومطابقة التكليف الحالي. وليس بصحيح بالنظر إلى وظيفة العمر وحجة الإسلام. فما عري عن الوضعين وفائدتيهما، فهو الباطل، وما عري عن الوضع الأصلي دون الضروري، فهو الفاسد.

٢٦ ــ والباطل: هو المنتفى. والفاسد ــ على هذا ــ : ما بطل مقصوده، وانتفى غرضه الوضعي. ثم أصحابنا لا يفرقون بين الفاسد والباطل في سلب الصحة والاعتبار عنهما. وإن كان قد يعقل بينهما فرق في مقاصد العقلاء، كما لم يفرق بالاتفاق في الشرع[(١)] بين بيع

= بأفواههم: إن الإيمان أقوال وأعمال. ويختلفون في الحكم على المسلم العاصي في الدنيا، واعتقادهم كاعتقاد الأشاعرة، لإيمانهم بصحة حديث « من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ».

(١) الخمر: محرمة في دين الإسلام لقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان، فاجتنبوه لعلكم تفلحون** ﴾ [المائدة ٩٠].

وكتب كُتَّاب كتاب موسى عليه السلام أن لوطا عليه السلام شرب الخمر وسكر وزنى بابنتيه [تك ١٩] وهذا يدل على أن هؤلاء الكتاب حذفوا من التوراة النص الصريح على تحريم الخمر لعامة الناس. ولم يحذفوا النص الصريح على تحريم الخمر على علماء الدين، ففي الأصحاح العاشر من سفر اللاويين: « وكلم الرب هارون قائلاً: =

الخمر، وبيع ما لا منفعة فيه بوجه. وإن كانا مفترقتين في أغراض العقلاء في العادات. فـ« الشافعي » ـــ رضي الله عنه ـــ ألحق ما اختل مقصوده بالمنتفي المعدوم، حتى حكم ببطلان البياعات الربوية، المنهى عنها.

= خمراً ومسكراً لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع » [لا ١٠: ٨] وفي توراة موسى عليه السلام أن المنذور لله تعالى لا يشرب الخمر، لقوله: « وكلم الرب موسى قائلاً: كلم بني إسرائيل وقل لهم: إذا انفرز رجل أو امرأة، لينذر نذر النذير، لينتذر للرب، فعن الخمر والميسر يفترز ولا يشرب خل الخمر ولا خل المسكر، ولا يشرب من نقيع العنب ولا يأكل عنباً، رطباً ولا يابساً. كل أيام نذره لا يأكل من كل ما يعمل من حفنة الخمر، من العجم حتى القشر » [عد ٦: ١ ـــ ٤] وسكوت التوراة عن تحريم الخمر على عامة الناس، مع قول كاتبها: إن لوطا النبي المعظم عليه السلام قد سكر وزنى؛ يدل على أن الكاتب له غرض خبيث من فعله، يضاهي غرضه من إباحتة للربا لليهود من غير جنسهم، ومن جعله الأنبياء قدوة في أفعال الشر.

ولكن كُتَّاب أسفار الأنبياء، الملحقة بالتوراة لم يسكتوا عن بيان تحريم الخمر، وضررها وأنها تجلب الفقر والعار على الشاربين. ففي سفر الأمثال: « محب الخمر والدهن لا يستغني » [أم ٢١: ١٧] « لا تكن بين شريبي الخمر بين المتلفين أجسادهم لأن السكير والمسرف يفتقرانه » [أم ٢٣: ٢٠ ـــ ٢١].

وأما عن تحريم الخمر في الإنجيل:

فليعلم أولاً: أن الإنجيل ليس كتاب تشريع مستقل عن كتاب التوراة. فكتاب التوراة هو كتاب العقيدة والشريعة لليهود وللنصارى وكل أنبياء بني إسرائيل بما فيهم عيسى عليه السلام كانوا على شريعة التوراة؛ لم ينقضوها ولم ينسخوها. والقرآن الكريم يشير إلى التوراة بإشارات منها « والكتاب الذي أُنزل من قبل » أي من قبل القرآن، الذي نسخ التوراة. ولم ينسخ التوراة إلا القرآن. أما الإنجيل فليس ناسخاً للتوراة، وليس هو كتاب تشريع. بل هو كتاب إخبارات عن مجيئ محمد رسول الله ﷺ لينسخ كتاب موسى عليه السلام. وقولهُ: « والكتاب الذي أنزل من قبل » ندل على أنه كان مع بني إسرائيل كتاب واحد. وفي الإنجيل ـــ رغم تحريفه ـــ آيات تدل على هذا المعنى منها قول عيسى عليه السلام لعلماء بني إسرائيل: « لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس » [متى ٥: ١٧] فهو لم ينقض ولم ينسخ. « ما جئت لأنقض، بل لأكمل » أي أصلح الشريعة الموسوية وأفسرها على وجهها الصحيح. فالمسيح عيسى عليه السلام ما جاء =

٢٧ ـــ الجائز: يطلق على المشكوك في حاله. أو الجواز يطلق بمعنى الشك، ويطلق بمعنى الممكن الذي هو نقيض الاستحالة. وحدُّه بهذا التفسير: هو الذي لا يلزم من فرضه موجوداً أو معدوماً: أمر ممتنع. وهذا يشمل الممكن في موضوع العقل والعادة والشرع. وهذا المعنى أيضاً هو أحد معاني الصحيح. فإن ما لا يلزم من فرضه موجوداً أو معدوماً محال في أي وضع فُرض من الأوضاع الثلاثة، فهو المراد بالصحيح في ذلك الوضع.

وتنقسم الأحكام بالقسمة الحقيقية الأولية ثلاثة أقسام: الواجب، والمحظور ـــ الذي يقابله ـــ والجائز المتوسط. على مثال انقسام الأحكام العقلية إلى الواجب، والمستحيل ـــ الذي يقابله ـــ والجائز ـــ أعني: الممكن المتوسط بينهما ـــ.

= للنسخ، بل جاء للإصلاح. ولم يجئ للتكميل. وكتاب التوراة كان من قبل تحريفه ومن بعد تحريفه كتاب عقيدة وشريعة. ففيه الوصايا العشر، وفي القرآن قوله تعالى: ﴿ **قل تعالوا أتلُ ما حرم ربكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً.. الخ** ﴾ وفيه « أن النفس بالنفس والعين »... الخ. وأحكام تشريعية ووصايا خلقية. وكان لعلماء اليهود اجتهادات في تفسير التوراة وشروح واستنباطات. ومنهم من كان يفسرها تفسيراً حرفياً، ومنهم من كان يؤول في النصوص. وعيسى عليه السلام أُثر عنه أنه فسر تفسيراً صحيحاً، وأوَّل نصوصا تأويلاً حسناً. كما بينا في كتاب البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل.

وليعلم ثانياً: أن عيسى عليه السلام كان من المنذورين لله من صغره، والمنذور محرم عليه أن يشرب الخمر.

وليعلم ثالثاً: أن المسيح ما نقض وما نسخ أسفار الأنبياء الملحقة بالتوراة. ويلزم على أنه لم ينقضها ولم ينسخها أن تكون الخمر محرمة على أتباعه. ذلك قوله: « **لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء** » فقوله: « أو الأنبياء » يدل على أنه ما نقض كتب الأنبياء، مثل أشعياء وإرمياء وغيرهما. ففي سفر أَشَعْيَاء: « ويل للأبطال على شرب الخمر، ولذوي القدرة على مزج السكر » [أس ٥: ٢٢].

وليعلم رابعاً: أن « بُولُوس » الذي هو المؤسس الحقيقي للنصرانية المزورة قال لأهل أفسوس: « ولا تسكروا بالخمر الذي فيه الخلاعة » [أفسوس ٥: ١٨].

٢٨ ـــ **الواجب**: ما يستحق تاركه بتركه الذم على بعض الوجوه. كما أن الواجب في العقليات: هو الذي يلزم من فرضه معدوماً: محال في العقل.

٢٩ ـــ **الجائز**: هو الذي لا يستحق فاعله، ولا تاركه، بفعله وتركه الذم بحال، كما أن الجائز في مقتضيات العقول: هو ما لا يلزم من فرضه معدوماً أو موجوداً، محال في العقول. ثم هذا المتوسط. إن ترجح وجوده على عدمه بارتباط مدح وثناء يستحقه فاعله، كان مندوباً. وإن ترجح عدمه على وجوده بارتباط ثناء يستحقه تاركه، بتركه. أو ترجح بحطّ مرتبة فاعله بفعله ـــ مضاهية لما يزداد لفاعله في القسم المتقدم ـــ كان مكروهاً. وإن استوى طرفاه في التجرد عن إستحقاق الثناء وحط المنزلة ورفعها، فهو المباح. ومعنى قولنا: يستحق المدح أو الذم: أنه على حالة لمكانها يحسن أن يذم أو يمدح. ونظير القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة في العقليات: الممكنات التي ترجح أسباب وجودها. كالأمطار في أوانها، والزروع والنباتات في أوقاتها. ويسمى هذا في المعقول: كثريا. ونظير الثاني: ما كان مع جوازه، ترجح عدمه وانتقاؤه، لندور أسباب وجوده عادة. ويسمى ممكناً غير معتاد. كالأمور التي مهما وقعت، عُدَّت بديعة عجيبة. مثل: خوارق العادات. وما استوى طرفاه على السواء، فهو الشبيه بما ذكرناه من القسم المتوسط. وهو المسمى باسم المباح. وقيل في حده: إنه الذي أعلم المكلف أو دل عليه بأنه الذي استوى طرفاه في التجرد عن استحقاق الذم والمدح.

ثم الواجب ينقسم بحسب زمان وقوعه فيه: إلى مضيق وموسَّع، وبحسب من يجب عليه: إلى واجب العين، وواجب الكفاية. وبالنظر إلى ذاته: إلى معيَّن، ومخير فيه. ولكل بحسبه: حدٌّ، مع دخول الجميع تحت الواجب المطلق الذي سبق تحديده ـــ.

٣٠ ـــ **فالواجب المضيق**: هو الفعل الذي لو أخلى المكلف زمانه

المقدر له، إما بالوضع أو بالعارض، استحق الذم؛ المفروض الذي لا يفضل زمانه المقدر عليه، والصلاة المفروضة في آخر وقتها؛ وإن كان تعيين هذه بحسب الحال والوقت. وذلك لموجب الوضـع وقضية الاستحقاق. وكالفائتة إذا تذكرها من كان متعدياً بتأخيرها.

٣١ ـــ **الواجب الموسع**: هو الفعل الذي يستحق تاركه بتركه، بعينه: الذم ـــ على الجملة ـــ.

٣٢ ـــ **والمخير فيه**: ما يستحق تاركه بتركه ـــ مشروطاً بترك ما يقوم مقامه من غير جنسه ـــ الذم. كالخصال الثلاث في كفارة اليمين. فكل واحد من الخصال موصوفة بهذه الشريطة. ومن شرطه: اختلاف تلك الواجبات في الخاصية والصورة، واستواؤها في المعنى المطلوب. ولذلك من وجبت عليه صلاة الظهر بعد دخول وقتها. فالتي يوقعها في جزء من الوقت من حملة الزمان الذي يصح إيقاعها فيه: لا يسمى مخيراً فيه، بسبب تخير المكلف بين أعداده المتشابهة. فإن تلك الأفراد قد تعلق الإجزاء بكل فرد منها. فإنها أجناس مختلفة، ووظائف متباينة. أو هي في حكم المختلفات. نعم. إعداد كل خصلة متشابهة: كالوظيفة المعينة المخصوصة.

٣٣ ـــ **الواجب على الأعيان**: هو ما يستحق المكلف بتركه الذم مطلقاً، غير ملتفت فيه إلى غيره من المكلفين.

٣٤ ـــ **الواجب على الكفاية**: هو الواجب الذي يستحق المكلف بتركه الذم، مشروطاً بإعراض سائر المكلفين عن القيام به. فكل ما كان على هذه الصفة، فهو الذي يكون على حال، لو اعترض المكلف على فعله، استحق العقوبة، على بعض الوجوه. وهو إعراض غيره من المكلفين. فهذا هو الواجب على الكفاية.

وما ذكرنا من حد الواجب المطلق، يشمل هذه الأنواع كلها.

وقد يطلق الجائز على ما لا يستحق فاعله الذم فقط، من غير اشتراط زائد عليه. وعلى هذا. الواجب جائز. لأن فاعله لا يستحق الذم بفعله. وعند هذا، الأحكام بالقسمة الأولى. إما جائز، وإما محظور. فالجائز عند هؤلاء قسيم المحظور. ثم الواجب والمندوب والمكروه والمباح، أقسام تندرج تحت هذا الجائز. وبهذا نعلم: أن من اعتقد أن الواجب يشتمل على الجائز وزيادة، وأنه يشتمل على الندب وزيادة، يمكن تصحيح مقاله على هذا التأويل. ومن أبى ذلك، أراد بالجائز ما ذكرناه أولاً. ولا مناقضة بين القولين من حيث المعنى، وإنما اشتبه ذلك على الضعفاء، حيث لم ينتبهوا لاشتراك الاسم، واختلاف معانيه، وذهاب كل فريق إلى معنى، خلاف ما ذهب إليه الآخر. ولا يتصور فرص المنازعة إلاَّ بعد التوارد على معنى واحد. وهذه المنازعة جارية أيضاً في أصول الديانات(1). فإن من الناس من يقول: المعلوم إما ممكن أو ممتنع. فيجعل الممكن قسيم الممتنع. ثم عد الواجب في أقسام الجائز، وينشأ بسببه اختلاف. منشؤه اشتراك اللفظ بحسب الوضعين. والحق: ما سبق من تحقيق معنى الجائز والواجب والممتنع في العقليات. وتفصيل معنى الواجب والجائز والمحظور: في السمعيات، ونبين: أن الجائز مباين لهما.

٣٥ ــ الاجتهاد: بذل الوسع في طلب حكم النازلة، أو طلب طريق ثبوته.

٣٦ ــ المناظرة: من النظر. وهو مذاكرة الاستدلال في وجه الدلالة أو الأمارة المؤدية إلى العلم أو الظن. ولا يدخل في معنى المناظرة: المنازعة. فإن المتناظرين، قد يقصدان بمذاكرتيهما ظهور الحق على طريق الموافقة.

(1) راجع كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، وكتاب الأمانات والاعتقادات لسعديا الفيومي.

٣٧ ــ وأما المجادلة: فهي أخص من المناظرة. فإنها مذاكرة الاستدلال، بشرط المنازعة. **وذلك لأن الجدل ينزع اشتقاقه إلى أصلين**:

أحدهما: اللدد في الخصومة، والشدة في المنازعة. ولذلك يسمى المتصارعان متجادلين. يقال: جدله على الأرض. إذا صرعه.

والأصل الثاني: التوثيق والإحكام. يقال: حبل مجدول، إذا كان مبرماً. ويسمى حبل الزمام جديلاً، لشدة فتله. والرجل المعصب يسمى مجدلاً. فكأن المتصارعين إنما أطلق عليهما هذا اللفظ باعتبار هذين الأصلين من منازعتيهما، ومن التفات كل واحد بصاحبه بسببها، بطاقات الحبل المفتل بعضها ببعض. فرجع اشتقاق الجدل إلى هذين الأصلين: أحدهما: الخصومة والمنازعة. والثاني: الإحكام والتوثيق.

والمعنيان جميعاً يوجدان في المجادلات النظرية: أما الأول منهما فظاهر. وأما الثاني فلأن كل واحد يوثق كلام نفسه ويبالغ في تأكيده أبلغ ما يمكن. ومن ههنا تنشأ المنازعة. فإن الاستدلالين على التناقض في حكم واحد، لا يمكن أن يسعى في توثيق أحدهما، إلا ويوجب ذلك توهين الثاني. فإذا قابله صاحبه بمثل صنيعه، يؤدي ذلك الى المنازعة. وكأن هذا هو الأصل في الاشتقاق. والمعنى الأول يلزمه ويتبعه؛ كسائر اللوازم للأشياء المعقولة والمحسوسة. فحد المجادلة إذن: هو المفاوضة الجارية بين اثنين فصاعدا في ترتيب علوم أو ظنون أو أمور مسلمة. إما مطلقاً أو فيما بينهما، ليتوصل كل واحد منهما إلى تصحيح ما ذهب إليه، وإبطال ما صار إليه صاحبه، وترجيح قوله على ما ذهب إليه مفاوضة. إما مطلقاً، مذهباً وديناً. وإما بحسب الحال والجدل. صناعة نظرية يتمكن الإنسان بها من تصحيح ما يدعيه، وإبطال نقيضه من طرفي المسألة.

هذا هو الحد الصحيح دون ما قاله الأئمة من أن الجدل: مفاوضة

تجري بين متنازعين، فصاعداً، لتحقيق حق، أو لإبطال باطل، أو لتغليب ظن. فإن هذا الحد مدخول من وجهين:

أحدهما: أن هذا استعمال للجدل. وملابسه له، ليس هو عِلم الجدل. كالطب. يقال فيه: إنه علم ينظر في بدن الإنسان من جهة ما يصح ويسقم، لتحفظ الصحة حاصلة، وتسترد زائلة. أو: علم بكيفية المعالجة لحفظ الصحة وإعادتها. أما ملابسة المعالجة ومباشرتها فليست هي الطب.

الثاني: إن الإنسان قد يستدل في مسألة، في إثبات طرف أو نفي طرف منها. وهو يعتقد بطلانها مذهباً وعقيدة، ويجادل فيها أبلغ ما يكون من المجادلة. بل وكذلك يكون أبداً. فإن أحد المتجادلين ينصر ما يعتقد فساده، ولا يطلب به علماً ولا ظناً بما ينصره. وإنما قصده: إفساد قول مفاوضه ومجادله، وإبطال وضعه عليه، لا سيما في المسائل العقلية. ويسميان متجادلين. وتسمى المذاكرة الجارية بينهما جدلاً. ثم إذا بطل طرف منه، يبطل الطرف الثاني أيضاً. إذ المجادلة إنما تقوم بين شخصين فأكثر. فإذا خرج كلام أحدهما عن كونه جدلاً، ترتفع حقيقة المجادلة على قول هؤلاء — فالصحيح إذاً: ما ذكرناه.

٣٨ — الحقيقة: كل كلمة أُريد بها ما وضعت له. والمجاز يقابلها. وهو: كل كلمة أُريد بها غير ما وُضعت له في أصل الاصطلاح، الذي وقع التخاطب فيه. وهذا الحدُّ أحسن. فإنه يدخل فيه الحقيقة اللغوية. كلفظ « الإنسان » و « الأسد » والعرفية كـ « الدابة » والشرعية كـ « الصلاة » و « الصوم ».

٣٩ — والمجاز: كلمة أُريد بها معنى مصطلحاً عليه، سوى ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة، التي وقع التخاطب به فيها. فعلى هذا، الأسماء العرفية والشرعية: مجاز بالإضافة إلى المواضعة الأصلية، وليست مجازاً بالإضافة إلى المواضعة العرفية؛ لأنه لم يفد به في

الاصطلاح معنى غير ما وضع له فيه. وكذا لأسماء الشرعية. ثم كل وضع من هذه الأوضاع له في مرتبة حقيقة ومجاز.

واعلم: أن المجاز فرع على الحقيقة. فلا يتصور مجاز، لا تتقدمه حقيقة، وإلا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز. فإن المبهمات من الأسماء لا مجاز لها، لجريانها في كل ما يعرض من المعاني على سبيل الحقيقة. مثل: لفظ « الشيء » و « الموجود » وكذلك أسماء الأعلام، لا مجاز لها. فإنها لم توضع لإفادة خاصة في الموضوع، بل هي جارية مجرى الإشارة، إلا إذا أجريت مجرى المفيد. مثل: ما يقال: إن فلاناً « حاتم » عهده، و « شافعي » زمانه.

والمجاز إنما يمكن استعماله بأحد وجهين:

أحدهما: المشابهة بين الموضوع للاسم أولاً، وبين المستعمل فيه ثانياً، في خاصية مشهورة.

والثاني: الملازمة.

والمشابهة إما أن تكون في الصورة والشكل. كتسمية الصورة المنقوشة على الحائط « أسد » لمشابهة في الصورة للأسد الحقيقي. بل كتسمية جملة من الكواكب المتشكلة بشكل « الأسد » لمشابهتها من حيث الشكل والصورة للأسد الحقيقي، الذي هو المسمَّى الحقيقي. وإما أن يكون في المعنى والخاصيَّة؛ إما من حيث الحقيقة، وإما من حيث المقاربة والمشابهة. **فالأول:** كتسمية الإنسان الشجاع والإنسان البليد « أسداً » و « حماراً » لمشابهة أحدهما « الأسد » في خاصية الشجاعة، والآخر « الحمار » في خاصية البلادة. **وأما الثاني:** فكما يُسمَّى العقل نوراً، والسخيُّ بحراً، والرجل الجميل بدراً. للمقاربة. فإنه كما بالنور تنكشف الأشياء الملتبسة على الأبصار، فكذا العقل تنكشف

به الأشياء الملتبسة على البصائر، وكذا المقاربة الموسوعية بين البحر وبين السخي، من حيث السعة والإفاضة.

وأما الملازمة فوجوهها كثيرة. لكنه تنحصر أصولها في ثلاثة أقسام:

أحدهما: ملازمة السبب والمسبب.
والثاني: ملازمة الحال والمحل.
والثالث: ملازمة الدليل والمدلول.

فالأول كتسمية المطر « سماء » في قولهم:
إذا نزل السماء بأرض قوم...
ومن هذا الجنس: ملازمة الشيء لما إليه مآله. فإن ما يؤول إلى حقيقة فهو في الحال مستعدّ ومُتَنَهٍّ له. وتهيؤه واستعداده يجريان مجرى السبب، وكذلك الأمر المؤدي إليه، وإن كان قد يتوقف اداؤه إليه على شرائط. وأما الملازمة المحلية. مثل قولهم: سال الميزاب، وجرى النهر. فيمكن عدُّه في القسم الأول. فإن النهر والميزاب، كل واحد منهما سبب السيلان والجريان، ولولاهما لما تصور شيء من ذلك. وأما ملازمة الدليل والمدلول، فمثَلُهُ إطلاق اسم العِلْم على الأصوات الدالة عليه، واسم القدرة على الأفعال العجيبة الدالة عليها.

٤٠ ــ **الاسم:** كل كلمة دلت في نفسها على معنى غير مقترن، بزمان محصل من الأزمنة الثلاثة. ثم الأسماء ثلاثة أقسام: مبهمة وجامدة ومصرفة.

فالمبهمة: ما لا يفيد تمييز جنس عن جنس، ولا فرد عن فرد. ولا يفيد معنى الواحد منها في معناه الواحد. وهذا هو أسماء الأعلاء. كـ « زيد » و « عمرو » وأما لا على الإطلاق، بل تصح الشركة في مدلول الواحد. كلفظ « الإنسان » و « الفرس » و « السواد ».

والمصرفة: هي الأسماء التي تفيد في الذوات المدلول بها معاني

تتميز بها الذوات. وهي الأسماء المشتقة. كقولنا: عالم وقادر. وقولنا مصرفة معناه: ما يصح أن يدخله التصريف بالماضي والمستقبل والحال، وما ينوب منابه، كقائم وضارب.

ثم الاسماء تتشعب إلى ستة أقسام:

الأول: الاسماء المختلفة في مبانيها ومعانيها. وتسمى المتباينة. كـ « الإنسان » و « السماء » و « السواد ».

والثاني: المتفقة في البناء والمعنى معاً. كاللون والجسم. فإنهما يطلقان على أجناس وأنواع مختلفة، لاشتراكها واتفاقها في مدلول اللون والجسم. وكذا الإنسان على « زيد » و « عمرو » وتسمى هذه: المتواطئة.

والثالث: المتشابهة في البناء، المختلفة في المعنى. كـ « العين » على الشمس والميزان والينبوع والحاسة الخاصة. وهذه هي المشتركة.

والرابع: المختلفة في البناء، المتفقة في المعنى. كـ « الأسد » و « الضرغام » و « الخمر » و « العقار » وتسمى المترادفة.

والخامس: المتفقة في البناء والصيغة، وفي صورة المدلول دون حقيقة معناه. كـ « الإنسان » على الحي الناطق، وعلى المصوَّر المنقوش. وهذه هي المتشابهة.

والسادس: المتساوية في البناء والمدلول. لا على الإطلاق، بل مع ضرب من التفاوت، في مدلول اللفظ. إما بقوة وضعف. وإما بأولية، أو أولوية. كـ « الموجود » على السبب والمسبب، و « الأبيض » على الثلج، و « العاج » على الزنجي والهندي. أو « البياض » و « السواد » على البياضين والسوادين المذكورين. وفي الشرعيات كـ « المعصوم »

على المسلم والمعاهد. وهذا الأخير يتفاوت بالقوة والضعف. وهذه هي المشكلة.

٤١ ــ **النص**: كل كلمة أو كلام يستقل بإفهام مراد المتكلم منه بنفسه. هذا حدُّه. وقيل: إنه الذي يفيد معنى على القطع، بحيث لا يقبل تأويلاً. والأول أولى. بل هو الصحيح. فإنه ما من لفظ موضوع لمعنى، إلاَّ ويصح التجوز فيه، فيراد به غير ما وضع له، لضرب من الشبه والرابطة، إلا فيما استثنيناه. وذلك كلفظ « الإنسان » و « الفرس » و « السماء » و « الأرض » و « الأب » و « الابن ».

واشتقاق النص من أصلين:

أحدهما: الرفع والظهور. يقال: نصت الظبية إذا رفعت رأسها، ونص في السير، إذا ارتفع عن هيئة التؤدة والسكينة إلى السرعة والهرولة. والكرسي الذي تجلى العروس عليه، يسمى منصة.

والأصل الثاني: الاستقصاء وإنهاء الأمر نهايته. كما نقل عن أمير المؤمنين عليّ ــ رضي الله عنه ــ أنه قال: « إذا بلغ النساء نص الحقائق، فالعصبية أولى » أراد به: إذا أدركن وبلغن زمان المراهقة وكمال البنية، ووقعت بين الآباء والأمهات مشاحة في الكفالة والتربية، فالعصبة أولى.

والنص على الوجه الذي حققناه في الاصطلاح: مستمد من الأصلين جميعاً. أما الأول: فلأنه قد ارتفع ارتفاعاً، اتضح معناه بنفسه من غير افتقار إلى ضميمة زائدة. وأما الثاني: فلأنه قد بلغ في الظهور وإفادة المراد غاية ما تمكن في جنسه. فصح إطلاق اسم النص عليه. وعن هذا جعل « الشافعي » الظواهر كلها نصوصاً. وهو صحيح بالاعتبارين، ومنطبق على الحد المذكور.

ثم النصوص تتفاوت في مراتب الظهور بعد المشاركة في استحقاق

الاسم النص وشمول حده. فما دل على المعنى باسمه الخاص، أبلغ مما دل بعمومه عليه. كاسم الإنسان بالإضافة إلى اسم المسلمين على آحادهم.

٤٢ ــ **وأما الظاهر**: فحده: كل كلمة أو قول يعتوره معنيان، وأحدهما أوفق لدلالة اللفظ وأحق به وأقرب إليه. فهو بالنسبة إلى المعنى الأقرب والأوفق: ظاهر. وقد مثل « الشافعي » لهذا بقوله تعالى: ﴿ **فجزاء مثل ما قتل من النعم** ﴾[1] فقال: « المثل يصدق على القيمة وعلى الشبيه في الخلقة. ولكنه على الشبيه أصح وأصدق » وكذلك في قوله تعالى: ﴿ **ليس على الأعمى حرج، ولا على الأعرج حرجٌ** ﴾[2] ذهب بعض الناس إلى أن المراد به: الزمن المقعد. فقال: « إن مقطوع إحدى الرجلين يجوز له التخلف. استدلالاً منه بأن هذا أقرب إلى ظاهر دلالة الظاهر، مما صار إليه من خصَّصه بالمقعد. وإن كان يحتمله.

ثم الظواهر متفاوتة في مراتبها ــ على ما نبين في مواضعها ــ

٤٣ ــ **المجمل**: أخذ الشيء جملة. ومنه أجملت الحساب إذا جمعت المعدودات، مع النظر: كل لفظ على المعنى جملة، دون التعرض فيه لوصفه وكيفيته ومقداره. مثل قوله تعالى: ﴿ **وأقيموا الصلاة** ﴾[3] فإن يدل على وجوب أصل الصلاة الموظفة، مع السكوت عن تفاصيل أركانها، وتبيين شروطها، وتقدير ركعاتها، والتنصيص على مواقيتها وصفاتها. ومثل هذه الكلمات لا يصح التكليف والمخاطبة بها، دون اقتران البيان عن مساس الحاجة.

---

(١) سورة المائدة الآية ٩٥.
(٢) سورة النور الآية ٦١.
(٣) سورة النور الآية ٥٦.

وقد يطلق المجمل بمعنى المبهم، ويجري مجراه. وهو من الاستبهام والالتباس. ولأجله سميت البهيمة بهيمة، لأن يلتبس عليها توخّي مصالحها، ويتعذر عليها الاهتداء إلى عواقب أمورها. فالمبهمات من الألفاظ هي التي لا يهتدى فيها إلى معرفة مراد المتكلم منها، وإن فهم منها أنه يريد بها معنى مّا على سبيل الجملة. والفرق بينهما: أن المبهم يدل على أحد المدلولين المعينين في نفسه، لكنه التبس على السامع المراد به، لعرّو اللفظ عن دلالة على تعينه. والمجمل قد يطلق حيث يدل اللفظ على أمر شاملٍ للأعداد، ويكون المراد: ما دل اللفظ على المعنى الشامل مخصوصاً بصفات زائدة، لم يدل اللفظ عليها، ويميز البيان عند وروده، فتدانى المذكور أولاً. والمبهم إذا أزيل إبهامه، كان المطلق أولاً دليلاً عليه بعينه.

٤٤ ــ **والمبين**: نقيض المجمل والمبهم. وهو اللفظ الدال على معنى دلالة يستوعب إبانة تفاصيله وأوصافه المطلوبة منه. ثم المجمل ينقسم إلى مجمل على الإطلاق، وإلى مجمل من وجه، مفسر من وجه. والثاني مثل قوله تعالى: ﴿ **وآتوا حقه يوم حصاده** ﴾[1] واختلف الناس في صحة المخاطبة بالمجملات بالمعنى الأول. والصحيح: أنه لا يحسن ذلك. فإن من قبيل التعمية والإلباس. وذلك ممتنع على الشارع الحكيم المبين للأحكام.

٤٥ ــ **العام**: قول يستغرق جميع ما يصلح له. كقولنا « الرجال » فإنه عام من حيث [أنه] مستغرق جميع الرجال، الذين يصلح اللفظ لهم. إذ كان لا يصلح لغير الرجال. وكذلك كلمة « مَنْ » ؟! إذا كانت نكرة، تستغرق كل عاقل في الاستفهام والشرط. مثل قول القائل: من عندك ؟ ومن زارني فأكرمه. وقولنا: كل، يستغرق كل جنس يدخل

(١) سورة الأنعام الآية ١٤٢.

عليه. قولنا: رجلان وعشرة رجال، يصلح لهذين آخرين، والثاني يصلح لكل عشرة، ثم لا يستغرق كل عشرة. والنكرة مثل قولنا: « رجل » مجرداً عن النفي، وأخوات الشرط عام على البدل، غير عام على سبيل الجمع.

ويقال : هو كل كلمة دالة على مسميين أو ثلاثة مسميات، فصاعداً من وجه واحد. وزاد بعض أصحابنا فيه قوله: على وجه يمكن أن يؤخذ مَنْ لأفراده اسم على صيغة الوجدان. محترزاً فيه ــ بزعمه ــ عن لفظ الغيرين. فإنه لا يقل هذا غير إلا منسوباً إلى ما هو بالإضافة إليه غيره. لكنه باطل بلفظ « من » و « أي » فإنها كلمات مستعملة في العموم، فلا يمكن أن يؤخذ من بنائه لآحاده اسم. نعم يصح إطلاقه على كل واحد مما دخل تحته. مثل ما لو قال لك قائل: مَنْ عندك ؟ فقلت: زيد. فإنك قد أوقعت عليه كلمة « من » ثم ينقسم العام إلى ما لا أعم منه، وإلى عام هو تحت عام آخر. فالأول مثل الوجد والشيء. فإنه لا أعم منهما.

وقال بعض أصحابنا: إن المعلوم أعم من الموجود. وهو ضعيف. فإن المعلوم ليس اسماً موضوعاً لمعنى، بالقصد الأول، بل العلم اسم لجنس من المعاني. ثم لما كان من المعاني المتعلقة يشتق لمتعلقه من تعلقه به، اسم. فلم يكن اسم المعنى ولا اسم الذات بالرتبة الأول. وأما العام الذي يفرض ما هو أعم منه. فمثل الجسم. فإنه أخص من الإنسان. دائماً.

٤٦ ــ **الخاص**: وأما الخاص. فحده: ما وضع للدلالة على واحد. إما واحد بالعين، وهو النهاية في الخصوصية. مثل « زيد » و « محمد » و « مكة » و « بغداد » وإما احد بالنوع، كـ « الإنسان » و « الفرس » و « الجوهر » و « السيف » ثم كل خاص فيمكن أن يوجد فوق لفظ يشمله وغيره، كلفظ الجسم للإنسان وغيره، ولكنه لا يجب في كل

خاص أن يوجد لفظ أخص منه يتناول بعض ما يتناوله. فإن الخاص الذي لا أخص منه، لا يتصور ذلك فيه.

نعم. النوع الثاني من الخاص قد ينقسم ما يدل عليه إلى أنواع وأصناف، يشملها الاسم الخاص، فيكون عاماً لها، إذا اعتبرت أعدادها، ويكون لكل صنف أو نوع، اسم آخر يخصه، كلفظ « المؤمن » لصنف، ولفظ « الكافر » لآخرين.

والتخصيص على الإطلاق: إفراد الشيء بالذكر. وبالمعنى الثاني — أعني الإضافي منه — إخراج بعض ما يتناوله الخطاب، ويدخل فيه النسخ. وحدُّه في اصطلاح النظار على وجه يخرج النسخ عنه: هو إخراج ما تناوله الخطاب مع جواز المقاربة.

٤٧ — والمخصوص: كل كلام عنى المتكلم به بعض ما وضع له.

٤٨ — والمطلق: هو اللفظ الدال على معنى، دلالة متجردة عن كل قيد. وهذا يفهم على وجهين:

أحدهما: أن يعتبر فيه التجرد عن القيود، حتى لو أدخل فيه قيد، كان رفعاً لحقيقة هذا المطلق ونسخاً له. وهذا هو أحد معاني المطلق ومدلول هذا المطلق بهذا القيد، أعني: قيد التجرد لا يصح دخوله في الوجود، ولا يصح ثباته إلا في الوهم.

والمعنى الثاني: أن لا يؤخذ وصف التجرد قيداً، بل ينظر إلى المعنى فقط، مع قطع النظر عن القيود التي يصح عروضها عليه ثبوتاً وعدماً، حتى لو فرض بعده تقييد، لم يكن ذلك إزالة أمر من معنى المطلق. والمطلق بهذا التفسير يصح تعلقه، ويصح دخوله في الوجود، وإن كان يقارنه ويلازمه قيود كثيرة، ويذكر المطلق ويُراد به لفظ دال على دار شائعة في قبيلة غير متخصصة بمعين، كرقبة. ومن هذا القبيل جميع الألفاظ المفردة المنكرة كرقبة ورجل ودرهم.

وينقسم المطلق أيضاً إلى المطلق على الإطلاق. كالموجود. فإنه ليس فوقه لفظ أبلغ منه في الإطلاق، حتى يضاف إليه لفظ الموجود، فيقيد به. وإما مطلق بالنسبة، يصح أن يوجد فوقه ما هو أبلغ منه وأبسط في الإطلاق، كالدرهم، فإنه مطلق، ثم يؤخذ فوقه ما يشمله وغيره، كلفظ النقد. فإنه أشد من لفظ الدرهم في الإطلاق، حتى يصح جعل لفظ الدرهم قيداً. فيقال: نقد هو درهم.

٤٩ — المقيد: كل قول دل على معنى متخصص بصفة أو حالة زائدة مدلول عليها بكلمة زائدة على الكلمة الدالة على أصل الذات، كقولنا: الإنسان العالم والجوهر الحجر. ومن شأن هذا القسم أن تصح الدلالة عليه بلفظ مفرد، كما يقيم قولنا الإنسان. وهو لفظ مفرد مقام قولنا: الجسم الحي الناطق. وينقسم إلى المقيد على الإطلاق. وهو القول الدال على الذات مقترنة بقيود دالة على صفاته وقيوده، بحيث ينتهي إلى قيود لا يصح المشاركة فيها. كقولنا: الدينار النيسابوري، العيني، المنقوش نقش كذا، الموضوع في الدار الفلانية في الخريطة الفلانية، في ناحية كذا من الدار، في حين كذا.

وما ليس مقيداً على الإطلاق. فإنه يصح أن يكون مقيداًبالنسبة إلى ما فوق. لأنك تجد اسماً آخر، أبسط منه على الإطلاق.

٥٠ — الخبر: هو القول الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب. ثم كونه كذباً في نفسه أو صدقاً يستند إلى دلالة زائدة. وهو ينتظم من جملة ليس فيها مفرد أو ما يقوم مقامه بالنفي، أو بالإثبات. وهذا الجنس لا يصح أن يعبر عنه بلفظ واحد مفرد. مثال: قولنا: العَالَم مُحدَث، والصانع قديم، والصوت ليس بباق. وينقسم إلى المتواتر وإلى الآحاد وإلى المستفيض. فالمتواتر ما يترتب عليه العلم على الضرورة. وهو الذي ينقله جمع يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب. والآحاد منه: هو الذي لا يفيد العلم لا بطريق الضرورة، ولا بطريق النظر.

سواء نقله واحد أو جماعة. والمستفيض: ما يفيد العلم بواسطة النظر والاستدلال.

٥١ ــ الخطاب: هو القول الذي يُفهم التكلم به شيئاً.

٥٢ ــ دليل الخطاب: ثبوت نقيض حكم اللفظ فيما باين محل النطق، في الوصف الذي رُبط حكم اللفظ به نطقاً. أو إفادة اللفظ نقيض حكمه فيما باين محل النطق في الوصف الذي دل على ارتباط الحكم الصريح به نطقاً. ويمكن أن يقال: هو مباينة المسكوت عنه للمنطوق به في الحكم المربوط به، نطقاً. بالوصف الذي باينه فيه. مثل: معرفة انتفاء « الزكاة » في « المعلوفة » مستندة إلى ثبوتها في السائمة. فإن علم ثبوتها بقوله عليه السلام: « **في الإبل السائمة زكاة** » والسوم وصف، وهو نقيض العلف. والحكم تعلق به ذكراً. فإن السائمة مشتقة منه.

فحوى الخطاب: إفادة اللفظ مثل حكمه حيث يكون المعنى الذي لأجله عُرف ثبوت حكمه في محل النطق أزيد أو أرجح. أو مشاركة المسكوت للمنطوق في حكم اللفظ عند ترجحه على محل النطق فيما لأجله علم ثبوت الحكم من سياق النظم. مثل: علمنا بتحريم ضرب الوالدين وسبهما. مستفاداً من تحريم التأفيف بقوله: ﴿ **فلا تقل لهما أفٍّ** ﴾[1] لمعنى الأذى الذي علم تحريم التأفيف لأجله من سياق الكلام، حيث حث فيه على تعظيم الوالدين وأمر بتوقيرهما.

٥٤ ــ البيان: هو الدلالة. عند بعضهم. وهذا يعم الأدلة المبتدأة الدالة على الأحكام الملتبسة على العقلاء، والأدلة الكاشفة عن مراد المخاطب بخطابه.

(١) سورة الاسراء الآية ٢٣.

وعن هذا قال الشيخ أبو بكر الصيرفي: البيان: إخراج الشيء عن حيز الاشكال إلى حيز التجلي والوضوح، فيما خفي حكمه بضرورة العقل من الأحكام العقلية، وما خفي على العقلاء ثبوته وانتفاؤه من الأحكام السمعية، إذا نصت عليها الدلائل الموضحة المُعرِّفة؛ كانت بياناً. وكذلك ما يرد من الأدلة الدالة على المراد بخطاب لا يستقل بإفهامه. ومن خصص حده: بأن كل قول أو فعل يدل على ما أريد بخطاب. لا يستقل بإفادة ما أُريد به، والأول أصح.

٥٥ ــ والمبين: يطلق ويراد به الخطاب المستغني عن ضميمة بيان.

٥٦ ــ النسخ: بيان مدة انقطاع الحكم بدلالة متراخية عند بعض الأصوليين.

٥٧ ــ والناسخ: هو الطريق المبين إنهاء مدة الحكم بشرط التراخي. وعند آخرين: هو إزالة مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه، لولاه لدام. وهذه عبارة اختارتها طوائف المعتزلة. فعلى هذا. الناسخ: هو الطريق الدال على زوال مثل الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه، لولاه لكان ثابتاً به.

وقال بعض أصحابنا: النسخ: رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لدام تراخيه عنه. والناسخ: هو الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب الأول على وجه لولاه لدام، مع التراخي.

وينبني على اختلاف الحدين نسخ امر قبل التمكن من فعله. فالأولون لا يجوزونه.

٥٨ ــ البداء: ظهور ما كان خفياً. وفي اصطلاح النظار: هو أن يظهر للآمر من القبح والفساد، أو من اللطف والصلاح ما كان خفياً عليه. فينهي عن عين ما أمر به في الوقت الذي أمر به، على الوجه [الذي] أمر به، أو يأمر بما قد نهى عنه على ذلك الوجه

في تلك الحالة. وهذا مستحيل في حق العالم بحقائق الأشياء، المحيط بعواقب الأمور. وهو الله تعالى. فيستحيل البداء عليه.

٥٩ ــ الإجماع: اتفاق علماء العصر، على حكم سمعي، في حالة الحوادث.

٦٠ ــ القياس: حمل معدوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه، لاشتراكهما في صفة، أو حكم، أو انتفاء صفة أو حكم. ويقال أيضاً ــ وهو أبين وأحسن ــ: إنه تحصيل حكم الأصل في الفرع، لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. وهذا يشمل النفي والاثبات. وذكرنا الاشتباه عند المجتهد لأنه قد يقيس حيث يظن لإشتباه، وإن لم يكن الفرع هناك شبيهاً بالأصل، فيكون قائساً.

٦١ ــ الأصل: ما يستقل بنفسه بحيث يبنى عليه غيره. وقد يراد به النص الذي يدل على الحكم الثابت. وقد يُراد به نفس الحكم الثابت بالنص، وقد يراد به محل حكم الأصل. كما في علة الربا. فإن الأصل فيه قد يراد به النص الدال على تحريم الربا، في الأشياء الستة، وقد يراد به نفس تحريم الفضل في هذه الأشياء، وقد يراد به الأشياء الستة. وكل هذا صحيح. فإذا عرفت الأصل، عرفت منه الفرع. وهذا الحد لا يشمل قياس الشبه؛ فإن الجامع فيه لا يكون علة الحكم، بل يُخيل الاشتمال على ما هو العلة. وقياس الدلالة؛ فإن الجامع فيه دليل العلة. وهو قريب من قياس الشبه بل هو نوع منه؛ إلاَّ إذا أُريد بالعلة ما يستند إليه معرفة الحكم كيف كان بواسطة أو بغير واسطة. ولا يشمل هذا الحد نوعاً يسمى قياس العكس. كقولهم: لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف، لما كان شرطاً فيه إذا نذر أن يعتكف صائماً، كما في الصلاة، لكنه يشترط فيه إذا نذر، فيكون شرطاً. فإن ليس ذلك تحصيل حكم الأصل في الفرع، بل تحصيل نقيض حكمه، لافتراقهما في العلة.

لكنه يمكن أن يجاب بأن يقال: إن هذا ليس بقياس على التحقيق، لكنه يسمى قياساً على سبيل التوسع لمن شابهه. وهو إعتبار الفرع بغيره في تعرف حكمه.

ويمكن أن يُحدَّ بحد يشمل هذا النوع من القياس أيضاً. وهو أن يقال: القياس تحصيل حكم الشيء بإعتبار تعليل غيره. ثم ينقسم إلى القياس المسند. وحده: ما سبق. وإلى قياس العكس. وحده: تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره، لافتراقهما في علة الحكم.

٦٢ ــ العلَّة[1]: في اللغة مأخوذة من التغير، مشبهة بعلة المريض؛ فإنها توجب تغير حال البدن، من الصحة إلى السقم، ومأخوذة من المعاودة والتكرر. حتى قال شاعرهم:

إذا ما خليلي علَّني، ثم علني ... ثلاث زجاجات لهم هدير

وحقيقته في عرف أهل النظر: هو ما يلزم عن ثبوته، ثبوت أمر آخر مستنداً إليه. وهذه الحقيقة تشمل العلل العقلية والعادية والشرعية. وإن كانت مختلفة، من حيث أن العلة العقلية يستند إليها معلولها لذاتها. والعادية يستند إليها لمجاري العادات المطردة. والشرعية يستند إليها المعلول بوضع الشرع. ولكن كل واحد من هذه الأقسام، إذا تمت عليته في مرتبته. أي إذا استكمل الوجوه التي كان علة لأجلها لا يتصور أن يتخلف عنه معلول.

ويدخل في قولنا: إذا إستكمل وجه عليته: جهة تأثيره، والأمور

---

(١) قال الإمام فخر الدين الرازي: « وفي قصة أيوب ــ عليه السلام ــ دلالة على أن أفعال ذي الجلال والإكرام منزهة عن التعليل بالمصالح والمفاسد ﴿ **لا يسأل عما يفعل وهم يسألون** ﴾ وذلك لأن أيوب لم يقترف ذنباً حتى يكون ابتلاؤه في مقابلة ذلك الجرم؛ وإن كان البلاء ليجزل له الثواب؛ فإن الله ــ تعالى ــ قادر على إيصال كل خير ومنفعة إليه من غير توسط تلك الآلام والأسقام. وحينئذ لا تبقى في تلك الأمراض والآفات فائدة » [التفسير الكبير ٢٠٨/٧ بتصرف].

المرعية التي لا يمكن ترتب حكم العلة عليها دونها. ويدخل في قولنا: الأمور المرعية ما يعتبر وجوده لضرورة ذات العلة على حال يستند إليها الحكم. وما يعتبر عدمه لذلك. فهذه حقيقة تشمل الجميع، وإن كانت تختلف في أعيان الشروط. وعلى هذا يمتنع وجودها دون ترتب معلولها، ويمتنع العلم بوجودها دون العلم بوجود معلولها.

ونظيره في العقليات: العلم في إيجاب العالمية، وفي العاديات: الأكل الكثير عند تحقق الشروط المرعية في اقتضاء الشبع. أعني بهذه الشروط كثرة محدودة من جنس مخصوص من آكل مخصوص في زمان مخصوص، مشروطاً بانتفاء العلل المانعة منه.
وهذه الأمور تختلف باختلاف الطباع وأحوال الأشخاص والأزمنة وغيرها. وهكذا الحكم في النار في إيجاب الإجرام.

أما الشرعيات: فمثل قولنا: إن الزنا من المحصن علَّة وجوب الرجم، والقتل بشرائطه علة لوجوب القَوَد.

٦٣ ــ ركن العلة وبعضها: ما تتقوم منه العلَّة، كأخذ شقي البيع.

٦٤ ــ السبب: في اللغة مأخوذ من الطريق و ﴿ **أسباب السموات** ﴾[1] طرائقها. ومن الحبل الذي لا بد منه في الاستقصاء. فهو الوصلة إلى الحكم الذي لا يكفي وحده، لثبوت الحكم. مثال: الأكل سبب الشبع، والضرب سبب الألم، والجرح سبب الموت. فإن هذه الأمور تحتاج إلى وسائط وشروط أخر، ليترتب عليها الأثر.

وقد تكون العلة أمراً يلازمه، أو يقضي هو إليه، فيسمى سبباً، لأنه إما أن يكفي لثبوت المسبب لو استند إلى أمر آخر غيره. والسبب المشروط في اقتضاء المسبب إذا أخذ بشروطه حتى لا يبقى أمر منتظر

(١) سورة غافر الآية ٣٧.

مما هو مفتقر إليه في ترتيب الأثر المطلوب منه، صح أن يسمى علة، حتى استجرأ بعض الناس على إطلاق اسم السبب والعلة على الفاعل، بل على الفاعل الحقيقي ــ وهو الله تعالى ــ وهذا الجنس يوجد في الشرعيات والعاديات. وأما في العقليات: فكل ما يتوقف عليه حكم العلة، يتوقف عليه وجود ذات العلة، لأنها علل لذواتها. فلا يتصور فرض وجود الذات دون ترتيب المعلول عليها.

٦٥ ــ وصف العلة: الأمر الذي يتوقف ثبوت العلة عليه مما يؤثر فيه حقيقة أو عادية أو إضافية. مثل: كون القتل عمداً، وكونه عدواناً، ومثل كون الزنا صادراً عن حر، وعن محصن. وكون القتل قتل بريء. إلى غير ذلك.

٦٦ ــ المقتضي: هو المستدعي. ومعناه في وضع النظَّار: هو المعلوم الذي في نفسه على صفة لأجلها يجلب الأثر. أي يستند إليه، مرتباً عليه في الوجود. والعلم به يستعقب العلم بالمقتضي على طريق الترتيب.

٦٧ ــ المظنة: تذكر بالإضافة إلى المعنى الموجب، أو الحكمة الداعية. وهي التي يظن عند وجوده، وجود العلة. أو المعنى الداعي مثل: الوطء في إيجاب العدة. من حيث إنه بحال يظن عند وجوده الشغل في الأكثر، فيطلق على ما هو سبب للمعنى الذي هو علة.

٦٨ ــ الحكمة: هي الفائدة التي لأجلها تكون العلة، ولأجلها يوجد الحكم. وهي التي يكون العلم بها داعياً إلى وضع السبب من الواضع، وإيجاد من الموجود. ووجودها أو إستحقاق إيجادها يكون بعد وجود العلة وحكمها. كالفائدة من وضع البيع وبناء الدار، يكون العلم بها بشرط الحاجة داعياً، ويترتب وجودها على وجود الدار. وهذا بعينه يسمى غرضاً بالنسبة إلى من يصح الضرر والنفع عليه. وحكمة في حق من يستحيل عليه ذلك.

٦٩ ـ **الشرط**: مأخوذ من العلامة، وأشراط الساعة: أعلامها. وهو ما يحصل الحكم عنده. فإن كان بحيث يُفضي وجوده إلى وجود ما هو العلة، يسمى سبباً. وإلّا فهو شرط محض. وإن كان يصح تسميته سبباً بمعنى أنه يُعرف عنده الحكم. وفي عرف أهل النظر. قيل: إنه الذي ينعدم الحكم بعدمه. وهذا باطل بالعلة. ولا يصح أن يقال: إذا انعدمت علة مّا، وثبت الحكم بعلة أخرى، غيرها: بم انعدمت العلة ؟ وإن انعدمت علة مخصوصة. ففرق واضح بين قولنا: انعدمت العلة وبين قولنا: إنعدمت هذه العلة. لا جرم إذا انعدمت هذه العلة، انعدم حكمها وإذا انعدمت العلة مطلقاً، انعدم الحكم مطلقاً، كما إذا انعدم هذا البناء انعدم بناؤه، لا البناء على الإطلاق. فإذا انعدم البناء مطلقاً، انعدم البناء مطلقاً. فإنا نقول مثله في الشرط. فإنه إذا انعدم هذا الشرط، انعدم ما ارتبط به. وإذا انعدم الشرط مطلقاً، انعدم المشروط، فيجوز التبادل في الشروط، كما جاز في العلل.

وإن قيل في حده: ما يوجب عدمه عدم الحكم، ولا يوجب وجوده وجوده. فهذا أيضاً يبطل بأجزاء العلة وأوصافه.

فإن قال قائل: ذلك أيضاً راجع إلى عدم العلة، فإن بانعدام وصف من أوصاف العلة ينعدم ما هو العلة في نفسها، ثم انعدام الحكم لانعدام العلة. لكنا نقول: هذا جائز أيضاً في الشروط. فإن بانعدامها تنعدم العلة. أعني: من حيث هي علة.

فإن قالوا: عند انعدام الشرط لا تنعدم العلة. فإنا نريد بانعدام العلة، انعدام المؤثر، أو انعدام جزء مما هو المؤثر. والشرط لا يكون مؤثراً ولا جزءاً منه. فنقول: المؤثر يُراد به ما له مع الحكم مناسبة واقتضاء. وهذا ثابت لبعض الشروط. كالإحصان في الرجم، والجنسية في ربا الفضل. فإن قال [قائل]: مثل هذه الشروط يؤثر في تكميل العلة المؤثرة، فإنها توجب ضرورة ذات العلة على حال تلائم الحكم.

كالإحصان يؤثر في تصيير الزنا إلى حال يقتضي الرجم. فيقال: أوصاف العلة كالعَمْديَّة تكون كذلك.

فإن قال: هذا الشرط لا مناسبة له مع الحكم رأساً، لا بذاته ولا بجعل العلة على وجه يلائم. فنقول: هذا محال. فإن اشتراط ما لا يلائم بحال غير معقول. فإذاً الشرط معلق، وارتبط به معلق آخر، ارتباطاً يلزم من انتفائه ذلك المعلق، ومن ثبوت ذلك المعلق ثبوته. ثم هذا الارتباط إما أن يكون بين ذات ذلك الشيء وبين ما جعل شرطاً فيه، أو بين حالة من أحوال وبينه في جهة اقتضائه أثره المخصوص.

فإن كان بين الذات وبينه، كان شرط وجود العلة في ذاتها. مثل الحياة. فإنها شرط وجود العلم في نفسه، حتى لا يتصور وجوده دون تقدم وجود الحياة. ومثل العقل فإنه شرط لوجود الإسلام، الذي إذا وجد، انتهض علّة لأحكام مخصوصة. ومثل هذه الشروط تكون علة. وفي صحة وجود العلة كالحياة في هذا المثال، علة لصحة وجود العلم في الذات. والقسم الثاني: أن لا يكون الارتباط بين ذات العلة وبين المجهول شرطاً، بل هي حالة مرعية في العلية وبين ما فرض شرطاً. إما ابتداء من غير توسط، أو بتوسط حالة زائدة. وهي شرط في حالة أو هيئة مرعية في كون العلة علة.

ونظيره: النية في الصلاة؛ فإنها شرط من حيث أن الصلاة يجب وقوعها على جهة التعظيم للمعبود. وهذه الحالة مرعي في ثبوتها وحصولها اقتران النية، بل النية علة حصولها. وهذا من قبيل ما يكون الشرط مؤثراً فيه.

ومثال الثاني من هذا القسم: الوضوء. فإنها شرط في صحة الصلاة، بمعنى: أن الصلاة مرتبطة به من حيث إفادة حالة للصلاة، لا بذات الوضوء بل بواسطة إفادة حالة المصلي. وهو كونه متطهراً. وتكون هذه الحالة في المصلي مؤثرة في وقوع صلاته على هيئة مخصوصة.

وإذا حقق هذا، كان الشرط على التحقيق هذه الحالة. وهي المقارنة لأفعال الصلاة إلى آخرها. والوضوء علَّة حصولها، وأفعال الوضوء مناقضة للصلاة.

والتحقيق في ذلك: أن الأمور المعقولة والمحسوسة والمشروعة. إما متنافية وإما متقاطعة وإما متلائمة وإما مرتبطة[1].

ثم هذه المتلائمة. إما أن يكون الشيئان من كل قسم منها متفاضلين، أو أحدهما مندرجاً في الآخر. والارتباط بين المتفاضلين. إما أن يكون على وجه يترتب على وجود أحدهما وجود الآخر، مستنداً إليه. وعلى العلم به، العلم بالثاني. وهذا هو ارتباط العلة والمعلول. فيكون الأول منهما علة للثاني. وإما أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر افتقاراً، إذا وُجد المفتقر كان المفتقر موجوداً، وإذا انتفى المفتقر إليه كان المفتقر معدوماً. وهذا هو النوع الثاني من الارتباط. ونحن نسمي هذا الارتباط: الارتباط الشرطي. والمفتقر إليه فيه هو الشرط.

وأما المرتبطان المتداخلان، فهو أن يكون أحدهما جزءاً للآخر. مثل: اللون في السواد، والسقف في البيت. فوجود المندرج فيه، يدل على وجود الجزء المندرج. كالبيت في دلالة على السقف، وكالسواد في الدلالة على اللون، وانتفاء الجزء المندرج يدل على إنتفاء المندرج فيه. كانتفاء السقف يدل على انتفاء البيت، وانتفاء اللون يدل على انتفاء السواد. أما انتفأء المندرج فيه، فلا يدل على انتفاء المندرج ولا وجود المندرج. كاللون يدل على وجود المندرج فيه، على الاطراد.

وهذا النوع من الارتباط شبيه بارتباط الشرط مع المشروط. فإنك إذا أحدثت الجزء من حيث إنه جزء، وكان مغايراً للكل من حيث

(١) مرتبطة أما ثم هذه : الأصل.

إنه كلٌّ. فالرابطة في هذه الضروب رابطة الاتصال مع انفصال كل واحد عن الآخر. إمَّا بالذات وإما بالاعتبار. فلذلك لا يلزم فيه أن يكون الأول هو الثاني؛ موصوفاً به. فلا نقول: الصلاة طهارة، بل بطهارة أو عن طهارة. بخلاف قولنا: الصلاة عبادة، أو صحيحة.

وههنا نوع آخر من الارتباط، يُوجد في باب الشرط. وهو في الجملتين اللتين يدخل على أحدهما كلمة الشرط، وعلى الثانية كلمة الجزاء. فتخرج الأولى عن كونها مستقلة، وتصير بها جزء جملة، تستدعي الأخرى الداخلة عليها كلمة الجزاء مشعرة بالاتصال. لكن ما تدخل عليه كلمة الشرط، مرتبته مرتبة العلية، وما تدخل عليه كلمة الجزاء، مرتبته مرتبة المعلولية. ويلزم فيه من وجود الأول الداخل عليه كلمة الشرط، اتصال الثاني به، الداخل عليه، كلمة الجزاء. ومن انتفاء الثاني، انتفاء الأول. ولا يلزم من وجود الثاني وجود الأول ولا انتفاؤه، ولا من انتفاء الأول وجود الثاني ولا انتفاؤه. فهذا أيضاً معدود في قسم الشرطيات.

لكن الأحرى بالشرطية المعنوية ما يفرض جزءاً فيه. والمشروطية ما يسمى شرطاً بدخول حرف الشرط عليه. فلتحقق معنى الشرطية فيه.

قلت: هذه شرطية. ومن الناس من اعتقد قسماً آخر في الشروط، جعلها شرط الحكم بحيث تتوقف على وجود حكم العلة بعد تكاملها، وميزه عما ذكرنا بوضعه شرطاً، لثبوت حكم العلة لدفع مفسدة متوقعة، لولاه مطلوبة العدم، لثبوت حكم العلة. وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أن الحكم المرتب على العلة بعد الشرط، إمَّا أن يكون حكماً للعلة المتقدمة وحدها، أو لا يكون حكماً لها وحدها، بل للعلة والشرط معاً. وحينئذ إما أن يكون للعلة به ارتباط، إما في ذاتها، أو في حالها، أو لا يكون. فإن الحكم بإثباتهما، بحيث يكون للعلة بالشرط ارتباط، فهو ما ذكرناه فيما تقدم. وإن لم يكن لها به ارتباط

واتصال، وكان الحكم ثابتاً، فهما جميعاً بمعنى أي كل واحد مرعي في ثبوت الحكم. فهما علة واحدة، والحكم ثابت بهما. وإن اختلف وجد تأثيرهما في الحكم. وإن كان الحكم مستنداً إلى العلة فقط، ولا استناد له إلى الشرط بوجه. فوجوده في الحكم كعدمه. فلا معنى لاشتراطه. وإن كان مستنداً إلى المسمى شرطاً فهو العلة. والعلة المتقدمة لغو. وإن كان يستند إلى العلة باعتبار، والشرط باعتبار آخر. فلا يخلو إمَّا أن يكون الاعتبار الثاني غير مرعي في الأول، أو يكون مرعياً فيه. فإن كان غير مرعي، كان الحكم ثابتاً بعلة على كماله. وهذا الوجه زائد على الحكم المطلوب بالعلة.

وإن كانت الجهة لا بد منها في الحكم المربوط بالعلة، رجع إلى أن الشرط مما للعلة به ارتباط. فيكون شرط العلة ــ كما ذكرناه ــ أو كان مع العلة مرعياً في ثبوت الحكم، فيكون أحد جزئي العلة. فإنا نعني بالعلة: مجموع ما يستند الحكم إلى وجوده، وإن اختلف تأثير أجزائه.

الوجه الثاني: نقول: تذكر المفسدة المدفوعة بالمجعول شرطاً. إما أن يكون وجودها مخلاً بركن العلة ومصلحته، أو لا يكون مخلاً بشيء منه. فإن لم يخل بركن من أركانه، لا لمصلحة من مصالحه، لا في ذاته ولا في جهة من الجهات التي كان مطلوباً ومقصوداً، كان اشتراطه عبثاً محالاً، وقطعاً للمقتضى عن المقتضي بعد تكامله. وإن كان يختل الركن أو المصلحة أو وجه مرعي فيهما أو في أحدهما بوجود تلك المفسدة، فقد عاد إلى ما قدمناه: من أن العلة هو الأمر الدال على مصلحة مطلوبة، مرعية في الشرع، فلم تكن ذات العلة كافية في الدلالة على وقوع تلك المصلحة دون الشرط المفروض، أو لم تكن كافية في الدلالة على وقوعها بوصف كونها مطلوبة أو نافعة أو مقصودة في وضع الشرع دون الزيادة. وهي ما يدل الشرط

عليه وعاد ما ذكرناه. وهو أن الشرط مرعي. إما في وجود العلة، أو في وجود وصف به تكون العلة مؤثرة مستعقبة للحكم المنوط بها.

ونبين بطلان هذا القسم الأخير: من أصحابنا من قال: الشرط يوجب كون العلة عاملة. وهذا حدٌّ أحد قسمي الشرط. وهو ما اشترط لوجود ذات العلة على وصف وجهة، به يؤثر العلة في الحكم المطلوب. هذا إذا أريد بالعاملة؛ المؤثرة. وإن أريد بالعاملة ما يكون على وجه يترتب عليه باعتباره الحكم، لا محالة يندرج تحت الحد أقسام الشروط.

٧٠ ــ المناسبة أعم من المصلحة: وهي حالة إضافية تثبت بين أمرين معلومين، مستفادة من كون كل واحد منهما على صفة وجهة، لأجلها كان يلائم شيئاً آخر لا مطلقاً، بل من حيث كون ذلك للآخر على صفة أخرى، لأجلها كانت ملائمة للأول باعتباره أخذ من النسبة، فإن القريب نسيب قريبه، لكون كل واحد منهما على حال. وهي رابطة القرابة. مثل نسبة الأب إلى ابنه بالأبوة، والابن إلى الأب بالبنوة.

إذا علم هذا، فقولنا: إن هذا الفعل يناسب هذا الحكم معناه: أنه على جهة ووصف، وكذلك المفروض حكماً له، على جهة ووصف لأجلها كان الفعل يستدعي ويتقاضى ارتباط هذا الحكم به؛ إما لذاته إن كان في العقليات، أو لوجوه عادية، إن كان ذلك في العاديات، أو بواسطة الدعاء إليه والباعث إليه، إن كان ذلك في الشرعيات، أو في بعض أقسام المتعارفات. فيكون الارتباط بين الفعل المفروض وبين استحقاق إثبات المجعول، أثرا. ولزم الإتيان به. كقولنا: إن القتل العمد العدوان يناسب استحقاق القتل. أي القتل الأول على صفات بها يستدعي استحقاق قتله. وتلك الجهات هي ما يقتضي الزجر عنه؛ سعياً في صيانة الأرواح واستبقاء النفوس. والقتل المستحق على صفة يصلح بها لأن ينزجر المرء عن القتل الأول، والنعمة تناسب الشكر. أي هي على صفة، والشكر على صفة، لأجلها يستدعي ويدعو إلى فعل الشكر.

ففي جانب المستدعي المناسبة من حيث الاستدعاء والاقتضاء، ومن جهة الحكم المناسبة مع العلة من جهة الوفاء وقضاء لحكمته.

وهكذا في الأمور العادية. فإن بين النار والقطن من المناسبة عند الملاقاة ما ليس بينهما، وبين الثلج. هي مستند ترتب الاحتراق عليها حالة توفر الشروط. وفي العقليات بين العلم وعالمية محله وبين النظر الصحيح، والعلم المرتب عليه، من الملائمة ما ليس بين العلم والقادرية، وما ليس بين التقليد أو الخبر، أما العلم الحاصل، وإن كان الأول من قبيل العلة والمعلول. والثاني من باب السبب والمسبب.

ثم قد تكون هذه المناسبة في الأفعال الاختيارية من جهة المصالح والأغراض، جبلياً أو دافعاً. وإذا عرفت المناسبة، عرفت منها المناسب؛ فإنه منشؤها. إما تأثيراً أو ملازمة.

٧١ ـ **وأما الإخالة:** فهي إيجاب الخيال وإيقاعه. فالمخيل ما كان على وجه، لأجله يخيل للناظر ثبوت شيء آخر مرتباً عليه. كما يقال: إن الغيم الرطب، يُخيل وجود المطر. أي هو على صفة لمكانها، يُظن وجود المطر مرتباً على وجوده. وهذا هو المراد به في الأسباب الشرعية. ولا يتخصص هذا بالمناسب؛ فإنه مهما كان الشيء على صفة لمكانها يستعقب شيئاً آخر، في الأغلب، فوجوده موصوفاً بتلك الصفة، يخيل إلى الناظر وجود الثاني. وهذه الصفة التي بيناها في المناسب والمخيل قد تكون حقيقية وقد تكون إضافية وقد تكون عُرفية وقد تكون شرعية. ثم قد تكون منشأ مصلحة مطلوبة إذا جرى ذلك في الأفعال الاختيارية مكشوفة بينه تارة، ومستوردة خفية أخرى، من حيث التفصيل والتعيين، وإن كانت معلومة من حيث الجملة.

٧٢ ـ **المصلحة:** هي الوصف الذي يتضمن صلاحاً. ثم قد يكون عقلياً وقد يكون شرعياً، وقد يكون دينياً، وقد يكون دنيوياً. ثم قد

يكون مصلحة بذاته وأوصافه. كوجود الشمس والقمر والكواكب، وقد يكون مصلحة بمعنى اشتماله على أوصاف تدعو إلى ترتيب ما كان صلاحاً عليه.

والمصلحة الشرعية: هو الوصف الذي يتضمن في نفسه أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع، دينياً كان ذلك المقصود، أو دنيوياً. ونريد بمقصود الشرع: ما دلت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه، لا ما يريده الشارع. وذلك كمصلحة حفظ النفوس والعقول والفروج والأموال والأغراض.

والمفسدة نقيض المصلحة وتبين حقيقتها. منها: الضرر وكل ألم أو غم أو ما يؤدي إلى أحدهما.

والمنفعة: كل لذة أو سرور أو ما يؤدي إلى أحدهما. وهي أعم من المصلحة. إذ قد يكون شرع الضرر وفعله صلاحاً. إذا كان سبباً لمنافع مربية عليه، أو سبباً لدفع مضار مربية عليه، بحيث لا يمكن تحصيل تلك المنافع، ولا دفع تلك المضار دون تحمله. وذلك قد يكون في حق الأشخاص، كقطع اليد، لإبقاء الجملة، حالة خوف التآكل. وقد يكون في حق الجنس. كالقتل قصاصاً، لاستبقاء النوع. وقد تكون المنفعة فساداً إذا كانت مؤدية إلى مفاسد زائدة. كأكل العسل في المرض الحارّ الحاد. ولا وجود خلفه. ولا مشروعية لضرر مطلق خالص، ولا لضرر معادل للنفع.

وأما النفع المحض فوجوده ممكن معقول، بل موجود. والنفع الراجح كثير الوجود، والمصلحة الراجحة كذلك.

٧٣ ـ **الخير والشر لمعنى المصلحة والمفسدة:** أعني: في الانقسام إلى العقلي والعادي والشرعي والمتمحض والمساوي والراجح.

٧٤ ـ **الحق:** يكون المراد منه: الوجود والثبوت. فعلى هذا، كل

ما كان أتم في معنى الثبوت، وأدوم في حقيقة الوجود، كان أولى وأحق بمعنى الوجود، حتى كان القديم ــ تعالى ــ أحق بإطلاق اسم الوجود عليه. فإنه الموجود لذاته على الإطلاق والدوام، أزلاً وأبداً. وبهذا التأويل أن نقول: السحر حق، والعين حق. أي له ثبوت وتحقق بإرادة وتخييل.

ويطلق على الاعتقاد المطابق للمعتقد. يقال: اعتقاد التوحيد حق، واعتقاد المجازاة حق. معناه: أن هذا الاعتقاد مطابق للمعتقد على ما هو به. ويقال على القول والإخبار. فيقال: هذا القول حق. أي هو مطابق للاعتقاد الحاصل في القلب، المطابق للمعتقد في نفسه، حتى لو فرض مطابقاً للمخبر عنه في نفسه، ولا يكون مطابقاً لضمير القائل:

لا يكون حقاً. كأخبار المنافقين وشهادتهم بالتوحيد والنبوة. فالحق بهذا المعنى: هو الصدق. ونقيضه: الكذب.

ويطلق الحق بمعنى الإضافة، فتلازمه النسبة إلى آخر فيقال: هذه الدار حق زيد، والعبادة حق الله ــ تعالى ــ والقصاص حق ولي القتيل. وبعث هذه الدار بحقوقها. ومعناه: كل ما ثبت لآخر من حيث إنه آخر، لإفادة حال تحتمل قوامه أو كماله دونه، أو مستفاداً من كمال تلك الذات في صفاته وأحواله. فيندرج تحت هذا الحد أجزاء بدن الإنسان وأطرافه؛ فإنها حقوق. فإن الجملة إذا أضيفت إليها أفراد أجزائها، كان ذلك نسبة شيء إلى آخر، من حيث إنه آخر. ويدخل فيه عبد زيد وداره. فإن أضيف ثبوته إليه، لتكمل به حاله ويحسن معاشه في المسكن والخدم، ويدخل فيه ما يعدُّ في حقوق الله ــ تعالى ــ من العبادات والحدود. فإنها لم تشرع ولم تثبت لإفادة حال لذاته ــ تعالى ــ بل تثبت مستفادة عن كماله في أوصاف الجلال. فإنه ــ تعالى ــ بكونه ربًّا خالقاً، مستحق لأن يُعبد ويعظم، ويُمتثل بالانقياد لأوامره والاجتناب عن مناهيه. ويدخل فيه حقوق الدار كالحريم

والممر، فإنها حقوق الدار. إذ المنافع والمقاصد التي هُيئت الدار لها، وأريدت من بنائها، لا توجد ولا تكمل بدونها. فكأن استكمال الدار من حيث هي مبنية لمقاصد مخصوصة، يتوقف على هذه الأمور.

ويدخل فيه حق القصاص والخيار والرهن والشفعة. فإن كل هذه الأمور تؤثر في تحصيل كمالات مطلوبة، بعضها يجري مجرى الأصول والأركان، وبعضها يجري مجرى المتممات والمزايا.

٧٥ ــ الاجتهاد: هو البحث والتطلب من الجَهْد. وهو المعاناة، لما فيه مشقة وتعب، لا من الجُهد، الذي هو غاية الطوق. وهو في الاصطلاح: بذل المجهود في طلب علم أو ظن بحكم النازلة من الأدلة، بواسطة الفكرة والتأمل.

٧٦ ــ العبادة: مأخوذة من التذلل والاستكانة. ومعناها: كل طاعة يؤتى بها على سبيل التذلل تعظيماً للمطاع، دون التوصل بها إلى نفع ناجز للمطيع، وتخيل غرض للمطاع فيه.

٧٧ ــ الشكر: اعتقاد تعظيم المنعم بحق إنعامه. ويقال: إنه عرفان المنعم بحق إنعامه، واعتقاد تعظيمه. ثم يطلق على الأقوال الدالة عليه، والأفعال المشعرة به.

٧٨ ــ الابتلاء: هو الاختبار. ومعناه من الله ــ تعالى ــ: أن يفعل بعباده، أو يشرع لهم، ما لو جرد النظر إليه، كان صالحاً للاختيار. فكان معناه على التحقيق: أن يعامل عباده معاملة المبتلي. إما بإلزامه إياهم أموراً صالحة لذلك. كالأمر بأنواع من العبادات، أو بإنزاله عليهم أفعالاً مؤثرة فيهم، كالأسقام والأمراض، وإفاضة الجود والإنعام.

٧٩ ــ العدل: وضع الشيء في موضعه. وفي اللغة: هو التوسط في كل شيء. ومعناه: وضع الأشياء مقدرة بمقادير فوائدها، من غير إفراط وتفريط.

المشروع: معناه: المبين والموضوع طريقاً للسلوك إلى فائدة مطلوبة في وضع من الأوضاع.

٨١ ـــ **الطهارة**: هي النزاهة والبراءة عن المستقذرات والمستخبثات ثم قد يتعلق ذلك بالباطن، وقد يتعلق بالظاهر. والطهارة بالقلب هي البراءة والنزاهة عن الشرك والشكوك، وتمكن الشبهات في القلب.

وما يتعلق بالجوارح قسمان: **أحدهما**: معنوي. **والآخر**: حسي. أي مستند إلى الحس مدرك به.

والمعنوي قسمان: **أحدهما**: الآثام والذنوب الحاصلة من المعاصي بالجوارح، وتطهيرها بالتوبة وفعل الحسنات. **والثاني**: النجاسة الحكمية. كالجنابة والحدث. وتطهيرها بالغسل والوضوء والتيمم، والحسي. كالنجاسات المحسوسة المستقذرة بالطباع وما ألحق بها شرعاً، إذا لاقت ثياب المكلفين، أو أبدانهم، تجب إزالتها وتبعيدها عند إرادة الصلاة، وما يجري مجراها. إما بالماء على الخصوص، عند أصحابنا. أو بكل مائع طاهر عندهم.

وحقيقة الطهارة: هي الحالة المؤثرة في جواز التقرب بالموصوف بها أو معه. فيندرج تحته بدن المتعبد وثيابه، سواء جعلتها عدمية أو وجودية؛ فإن للناس في ذلك اختلافاً بيناً. والحالة العدمية أيضاً إذا كانت إضافية إلى أمور مخصوصة أخذت حكم الأمور الوجودية من تلك الجهة.

والنجاسة: هي الحالة المخلة بالتقرب إلى المعبود بالمتصف بها أو معها. فيدخل تحته النجاسات الحكمية والحقيقية. والمراد بالتقرب: ما تخصص بصورته لتعظيم المعبود وما ألحق به، ليدخل تحته مسُّ المصحف وحمله، ويخرج تسليم الزكاة إلى الفقير من المحدث؛ فإن

صورة التسليم فيه غير متخصص بالتقرب؛ فإن تسليم الزكاة والدَّيْن في الصورة متشابهان، بخلاف الصلاة.

٨٢ ـــ **العصمة**: وهي الحفظ [يقال]: هذا معصوم، أي محفوظ. وقال بعضهم: العصمة معنى مقدر مؤثر في شرع ما، يؤدي إلى صيانة المحل وحفظه. وهذا، فاسد عندنا؛ لما بيناه في مسائل وأصول كثيرة من إبطال القول بالمقدر، بل إن أطلق صح إطلاق على المعنى الموجب للحفظ. كالإسلام.

وعقد الذمة: اطلاق إسم المسبب على السبب، ولأجله يوصف الشخص المسلم بأنه معصوم إذا حذفت عنه الصلة، وإذا قرنت به الصلة. مثل: أن يقول: معصوم بالدية، أو بالقصاص، أو عن « زيد » كأن معناه ما ذكرناه أولاً.

٨٣ ـــ **الملك**: هو القدرة في وضع اللغة، وفي وضع الشرع لا يثبت إلا مضافاً، أعني: لا حقيقة له وراء الإضافة. وفي الحقيقة العقلية هو معنى ذو إضافة. فمعناه اختصاص يثبت لشخص بآخر، اختصاصاً يتمكن به عن إنشائه تصرفات مخصوصة في ذلك الآخر، عائدة فوائدها إليه. ويقال: إنه المعنى الذي يتأتى له به التصرف في محل مضاف إليه من تلك الجهة، على وزان القدرة الحقيقية، مع المقدور الحقيقي.

٨٤ ـــ **التقدير**: هو التصوير والتحديد. إما في الوجود، أو في التوهم، أو في الفكر. والمقدر هو المصور. ثم هذا التصوير والتقدير يكون على وزان الأمور الوجودية، أو الأمور الصحيحة الوجود. فيكون هذا محققاً. إما محسوساً وإما متوهماً، وإما متخيلاً. وكل هذه مراتب الوجود. أما إثبات معلوم لا يدخل في إحدى هذه المنازل، فذلك غير مفهوم حتى يُصار إلى إثباته أو نفيه.

٨٥ ــ **الثواب**: هو اللذة الدائمة والسرور، المرتبين على الطاعات.

٨٦ ــ **العقاب**: هو الألم المستحق على المعصية.

٨٧ ــ **الطاعة**: هي الانقياد.

٨٨ ــ **الرق**: هو الملك في الآدمي. وقال بعضهم: هو معنى يهيئ المحل، ويفيده صحة قبول الملك عند وجود سببه. فجعل على هذا الكافر قبل الاسترقاق رقيقاً. وهذا يرجع إلى إثبات المقدرات. وهو محال. ومع استحالته لا حاجة إليه. فإن الكفر كاف لإفادة صحة قبول الملك، مشروطاً بانتفاء الذمة والأمانة، وتقدم الإسلام.

٨٩ ــ **الحل**: هو الإطلاق والتوسعة.

٩٠ ــ **الحرمة**: هو الحجر والمنع. وهما بمعنى المباح والمحظور. ومن الناس من أثبت حلين: أحدهما: حل الفعل، والثاني: حل المحل. وهذا فاسد. فإن حل المحل إذا أُطلق يراد به حل فعل يؤثر في ثبوته صفات تخص المحل. وكذا الحرمة. ومثال: الخمر حرام لمعنى فيه، والطعام حلال لمعنى فيه. وإن جاز أن يحرم لخارج، مثل: صوم عارض أو كون ملك عن الأكل.

٩١ ــ **الدين**: كل مال مستحق الأداء، غير متخصص لعين. ويقال: فعل مستحق في جنس مال غير معين.

٩٢ ــ **الأهل**: هو الممكن من إنشاء تصرف، يوصف بأنه أهله، ويكون متمكناً لصفات مؤثرة في إفادة التمكن من إنشائه على وجه، يؤدي إلى مقصوده.

٩٣ ــ **المحل**: ما تهيأ لحلول التصرف وثبوت حكمه فيه. الصورة: هيئة التصرف وخاصيته التي ينفصل بها عن سائر ما يخالفه. وكل واحد من الأهلية والمحلية يستفاد من صفات تستند إليها صحة وجود

التصرف، كالقدرة على الكتابة في الحقائق للقادر، وكاختصاص القرطاس بصفات تخصه إفادته قبول الكتابة وصورة التصرف تصدر عن القادر المتصف بمستند الصحة في المحل، المتصف بالقبول.

مثال في الشرعيات: صورة البيع الصادرة من العاقل الملكف الناطق المالك في مملوك له، غير محجوز عليه فيه، أو المأذون من جهة المالك الموصوف بما ذكرناه، أو القائم مقامه.

٩٤ ــ **النفس**: هو ذو النفس. وهو كل ذي روح، إلا أن في إطلاق العلماء مخصوص بالإنسان. فالنفس على هذا: هي الذات المتهيأة، لأن يعقل ويدرك ويقدر على التصرفات بحسب الفكرة والتدبير، إن لم يكن عائق يعوقه.

٩٥ ــ **المال**: هو المتهيأ لأن يستعمل في تحصيل اللذة والنفع أو فيما يؤدي إليه حتى يكون « الجحش » و « المهر » مالاً.

٩٦ ــ **العقد**: وهو الربط سميت التصرفات بذلك لارتباط كلام كل واحد من المتعاقدين بكلام صاحبه ارتباطاً يليق بجنس الكلام. وهو التعاقب والاتصال على وجه مخصوص.

٩٧ ــ **الفسخ**: حل العقد من أوله بإنشائه من حينه، مستنداً إلى سبب انكشف ثبوته حين العقد أو قبل القبض. وهو شبيه بالبداء؛ فإنه لا يتبين به انتفاء ظن الصلاح أو اعتقاده في العقد المنشأ أولاً. وهو الكافي في انعقاده، واستمراره أيضاً لو لم يتبين خلافه، أو عند رضى العاقد بالحاصلين يتبين خلافه، وإذا تبين أن ما ظنه ليس كما ظنه تسلط إذ ذاك على فسخه، إن أراد.

فتأثير الفسخ في العقد واستناده إلى أوله، كتأثير النسخ في إزالة ما دل عليه اللفظ في المستقبل عند ظهور وجه للصلاح في غيره، إذا كان الناسخ ممن يجوز عليه ذلك.

وفي هذا الموضع كلام طويل، ذكرناه في مسائل الخلاف.

٩٨ ــ الإجازة: تنفيذ ما سبق انعقاده فيما أنشئ له مستنداً إلى أوله عند تبين الصلاح فيه. فالإجازة في الاستناد في التقرير فيه، كالفسخ في الحل والنقض.

٩٩ ــ المماثلة: هي المشاركة في الوصف الأخص. ويقال: إنها المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل. وفي الفقه: عبارة عن المشاركة في الغرض الأخص أو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل في الغرض والفائدة المطلوبة. فعلى هذا قطع السرقة وجب أن يعتقد فيه مماثلة لجناية السرقة، بمساواته للسرقة ومعادلته لها في الضرر والقبح المتنشأ عنها فيما يجب أن يدعي ويجوز ويمتنع.

فكما أن هناك يُراعى التساوي في صفات النفس، فههنا يُراعى الاستواء في جهات الأغراض، ومنشأ الفوائد، إذ بهذه الأمور تتكون حقائق الأسباب وأحكامها. فهذه هي صورها ومعانيها.

وقد ذكرنا معنى العدل. فإنه وضع الشيء في موضعه وبحسبه في موضعه، وقدره الواجب. وقد يقع التفاوت من حيث القدر والكمية في العدل بهذا المعنى. إذ اللبنات في الأبنية أكثر قدراً من الأحجار والأخشاب. وهو عدل، وبنية العين أصغر من بنية الرائي، والرئة أصغر حجماً من القلب والكبد. وكل واحد في غاية العدل في وضعه.

وبهذا يتبين أنه إذا أورد علينا مخالفونا تفاوتاً من حيث القدر في بعض العقوبات المشروعة على الجنايات، لا يضرنا ذلك، ولا يكون قادحاً في رعاية المعدلة، فإن التفاوت المقداري لا يوجب فوات العدل في كل موضع.

١٠٠ ــ العِوَض: ما يقوم مقام معاملة في غرض من يفوت عليه

مقابلة، قياماً يقتضي رضاه به وميله إليه. إما مطلقاً، أو بحسب الوقت والحال.

١٠١ ــ الولاية: حالة كمال تقتضي التمكن من التصرف على آخر، وله. لنقص منه في الهداية وعجز عن القيام بأموره.

١٠٢ ــ التوكيل: استنابة من هو في مثل حال الموكل، أو دونه، فيما له فعله.

١٠٣ ــ الاستنابة: إثبات مكنة التصرف لغيره بإقامته مقام نفسه، فيما إليه.

١٠٤ ــ الشهادة: هو العلم بالمحسوسات والضروريات، والشاهد هو العالم. وفي الشرع: الشهادة خبر، هو حجة على الغير، يُقام في مجلس الحكم على شرائط مخصوصة. والشاهد من له أهلية ذلك.

١٠٥ ــ القضاء: هو الفصل والقطع. ويُراد به الإلزام أيضاً. والقاضي عندنا يظهر ما دلت الحجة الشرعية على ثبوته، ويلزم الجاحد الانقياد له. ويطلق اسم القضاء على استدراك ما فات في وقته المحدود.

١٠٦ ــ الكفاءة: مشاركة في خصال محمودة، يرجع بعضها إلى أنفس المتكافئين، وبعضها إلى الأصل الذي ينتسبان [إليه]. لكنه يدخل فيها الفطري والكسبي من الفضائل.

١٠٧ ــ القيمة: ما يقوم مقام المتقوِّم في الغرض المطلوب، من حيث المعنى دون الصورة.

١٠٨ ــ التكفير: التغطية والمحو والكفارة بمعنى الستارة. وهي اسم في الشرع لعبادات وجبت، مرتبة على جنايات محققة، وعلى ما تصور بصورها لمحو آثارها.

١٠٩ ــ الذمة: في اللغة هو العهد. وقد يُطلق ويراد به الأمان.

قال ﷺ: « يسعى بذمتهم أدناهم » وفي اصطلاح النُّظار: حالة يتهيأ الشخص بها لأن تتأتى منه العهود، على الوجه الذي يعتد بها، ويؤدي إلى الفائدة المطلوبة منها. وهذا التهيؤ قد يكون حالة قريبة مؤثرة في التمكن من التصرفات. وذلك عند كمال العقل والقدرة على النطق والتعبير عما في النفس. وثبوت الولاية والمالكية، وحالة تعبد يستعد الشخص بها لهذه الحالة الثابتة. وهي الإنسانية. فإنه يستعد الشخص بها للمالكية في الحال ولحدوث العقل والهداية وقوة النطق في الثاني. ثم قد يكتفي في بعض التصرفات بهذا الاستعداد البعيد؛ كالمغارم والضمانات، ويشترط في بعضها حدوث العقل وكمال الحال بالبلوغ الذي هو أوان كمال البنية، وسائر قواها.

١١٠ ــ الطرد: مساوقة المعنى للحكم حيث وجد، من غير تخلف عنه. واختلفوا في أنه هل يكتفي به في إثبات علل الأصول ؟ قال الأستاذ الإمام: يكتفى به إذا تحققت شرائطه. وهي السلامة عن النواقص ومطابقة الأصول.

وقال القاضي: لا بدَّ معه من ضميمة الإخالة. ويمكن أن يقال: لا خلاف بينهما، فإن المعنى الذي لا تعترض عليه النصوص بالبطلان الإجماع. وبالنقض لا يكون إلاَّ مُخَيلا، إخالة مكشوفة مفصلة أو مبهمة مجملة.

١١١ ــ العكس: وحقيقته: انتفاء الحكم عند انتفاء العلة، على العموم، وعدم العكس وجود الحكم مع انتفاء العلة، كما أن النقص وجود المعنى، ولا حكم.

١١٢ ــ الاعتراض: هو القول القادح في مقصود المتكلم الذي يقصد بكلامه إثباته. مأخوذ من الاعتراض في الطريق للقاصد إلى مقصود بسلوكه من حيث أنه يحول بينه وبين مقصوده.

١١٣ ــ المنع: دفع مقصود المحتج.

١١٤ ــ القول بالموجب: موافقة المعترض المعلَّل في حكم علته، مع بقاء الخلاف في المسألة.

١١٥ ــ النقض: وجود ما جعله المعلل علة، مع تخلف الحكم عنها.

١١٦ ــ التأثير: ظهور أثر اقتضاء العلة في الحكم.

١١٧ ــ عدم التأثير: خفاء أثر اقتضاء العلة أو انتفاؤه.

١١٨ ــ المعارضة: مقابلة الدلالة بما يساويها أو أرجح منها في نقيض مقصود المعلل.

١١٩ ــ الترجيح: مأخوذ من التجنيح والميل. وهو زيادة منشأ غلبة الظن في مأخذ إحدى الدلالتين، لما لا يستقل بالدلالة.

١٢٠ ــ القلب: مشاركة المعترض في علته في نقيض حكمه.

وبقيت شروح ألفاظ عدة، نذكرها في خلال الأدلة والاعتراضات.

القسم الثاني
في
النظر في المقاصد

للجدل ركنان:

أحدهما: الأسئلة والأجوبة.

والثاني: الأدلة والاعتراضات.

وإذا حققت كانت الأركان أربعة: الأسئلة والأجوبة، والأدلة والاعتراضات. وما يتبع هذه الأركان. وهو النظر في ترتيب الأدلة، والأسئلة والانقطاعات.

القول
في
الأسئلة والأجوبة

وفيه فصلان:

الفصل الأول

[في أنواع الأسئلة]

كل سؤال فهو طلب. ثم إن كان لطلب القول فهو استعلام واستخبار، وإن كان لطلب الفعل فهو دعاء ومسألة.

والجواب عن الأول: إعلام المستعلم، **وعن الثاني**: إسعاف الملتمس بالإجابة. ثم المطالب على مراتب، ولكل مطلب في كل مرتبة صيغة تخصه.

فأول المطالب: استعلام أحد طرفي المعلوم من ثبوته، وانتفائه، وصيغته: كلمة « هل » ؟ وينقسم إلى مطلق وإلى مقيد. فالمطلق أن يستعلم به عن الوجود المرسل، مثل: هل هذا الشيء موجود ؟ والمقيد يلتمس به إعلام حالة الموجود. مثل: هل زيد عالم ؟ أي هل هو موجود عالماً ؟ ويقوم مقام « هل » همزة الاستفهام. مثل: أزيد عالم ؟ أزيد موجود ؟.

والمطلب الثاني: استعلام حقيقة ما عُلم وجوده، أو صحة وجوده. وصيغته: كلمة « ما » ؟ كقولك: ما حقيقة الإنسان ؟ وما حقيقة المَلِك ؟ وهذا قد يكون بحسب الحقيقة، وقد يكون لطلب الرسم والتمييز.

الثالث: طلب معرفة تمييز الشيء المعلوم عما يشاركه، في أمر عام بأمر داخل في ذاته، أو عارض عليه، مما يصح عليه أو يلزمه. وصيغته: كلمة « أي » ؟ مثل: قولك: أي حيوان هذا ؟ أيُّ لون هذا ؟ وكذلك جميع الأوصاف التي توجب قسمة الحقائق، قسمة ذاتية أو عرضية. فإن كان المطلوب التمييز الذاتي، كان الجواب بالفاصل الذاتي، وإن كان من القبيل الثاني، كان الجواب بالعوارض المميزة.

الرابع: طلب علَّة ما ثبت وجوده، مما يصح تعليله. وصيغته كلمة « لم » ؟ وهذه الكلمة تذكر في موضعين: **أحدهما:** لطلب علة الوجود في نفس الأمر. **والثاني:** لطلب علة الاعتقاد بالوجود. **وجواب الأول:** بذكر قياس العلة المؤثرة، **وجواب الثاني:** بقياس الدلالة.

والمطالب لا تعدو هذه الأربعة.

وصيغ المطالب هذه وما بعدها من كلمة « متى » ؟ و « من » ؟ و « أين » ؟ و « كيف » ؟ و « حيث » و « كلما » داخلة في مطلب « ما » و « أي ».

تحرِّي المسئول السؤال عن نفس المذهب. مثل: هل يقتل المسلم بالذمي ؟ فإذا وصيغتهما، فإنك إذا سألت فقلت: كيف زيد ؟ تريد أن تسأل عن حالة تخصه أو يشاركه فيه غيره. والأول: يدخل في مطلب « أي » وصيغته. والثاني: في مطلب « ما » وصيغته. فعلى هذا، أول ما يتوجه. قال: نعم. فيقال: وهل على ذلك دلالة ؟ فإذا قال نعم. فيقال: وما هي ؟ فإذا أوردها. فيقال: وما وجه دلالتها ؟

ومطلب « ما » و « أي » في المفردات، ومطلب « هل » و « لم » في الجمل والمؤلفات.

وجواب كل قسم بما يلائمه. فجواب « هل » المطلق والمقيد بالإخبار عن وجود الشيء أو عدمه، أو وجوده على حالة أو عدمه عليها. وجواب « ما » بالإخبار عن الحقيقة أو بالقول المميز للحقيقة. وجواب « أيّ » بالإخبار عن الفاصل المميز الذاتي، أو غير الذاتي. وجواب « لم » بالإخبار عن علة الوجود، أو علة التصديق بالوجود.

وقد أعرض أهل النظر عن إيراد السؤال في بعض هذه المراتب، والاشتغال بجوابها، للاستغناء عنها عرفاً.

الفصل الثاني
في
أقسام السؤال

السؤال ينقسم إلى صحيح وإلى فاسد. وكل ما صح فيه الالتباس والاستبهام صح عنه السؤال والاستعلام. وفساد السؤال يكون لتطرق الخلل إلى أحد أركانه. وأركانه: السائل والمسئول عنه وصيغة السؤال.

وفساده لأمر يرجع إلى المسئول عنه: أن يسأل عما لا يصح الوثوق عليه. مثل: السؤال عن مَحالات العقول التي لا يصح دركها لضرورة ولا نظر. ومثل السؤال عن الضروريات والمدركات بالبديهة. كالسؤال عما يدرك بالحس والمشاهدة.

وفساده لخلل في السائل: مثل: أن يسأل العامي عن مشكلات المعقول.

وفساده لخلل في المسئول: مثل: أن يسأل الرجل العامي عن غوامض المسائل التي لا يستقل بدركها وبحلها إلاَّ العلماء الراسخون.

وفساده لخلل في المسئول به: أن يسأل بصيغة مترددة بين محافل. مثل: قول السائل: ما قولك في النبيذ ؟ فإنه متردد بين السؤال عن حله وحرمته، وبين السؤال عن جواز التوضؤ به وعدم جوازه.

ثم إذا صح السؤال، فعلى المسئول تطبيق الجواب عليه. فلو خص الجواب بما لم يدخل في عموم سؤاله، لا يصح إلا إذا بني عليه محل السؤال. والأصح جواز الفرض في بعض صور السؤال. ثم بناء سائر الصور عليه لم يكن الدليل بصيغته ومعناه سائلاً. وإن كان سائلاً فلا معنى للفرض. وإن كان جوابه عاماً لمواقع السؤال لا يحسن بعده الفرض في بعض الصور.

[القسم الثالث
في
الفحص عن كيفية تأليف الدلائل والحجج
وتبين الصحيح منها عن الفاسد المنتج]

القول
في
الأدلة والاعتراضات

الدلالة: معلوم يكون على وجه يؤدي النظر الصحيح فيها إلى علم بزائد عليها. وتنقسم إلى عقلية وعادية ووضعية.

فالدلالة العقلية: تدل على مدلولاتها لذواتها وصفاتها الحقيقية، بحيث لا يصح وجودها غير دالة. كدلالة تخصص الجائز بالوجود على المختص، ودلالة الفعل المحكم بإحكامه على كون فاعله عالماً.

والعادية: ما كانت على وجوه هي عليها على الاطراد، مع جواز الزوال عنها على بعد، يدل لأجل ذلك على مدلولاتها. مثل: دلالة الغيم الرطب على المطر في أوانه، ومماسة النار زماناً عديداً لما يقبل أثرها على حصول الاحتراق فيه، وكدلالة قرائن الأحوال على مقاصد المخاطبين.

ودلالة المعجزات على صدق الأنبياء، من قبيل الدلالة العادية.

وأما الوضعية: فما يستند في دلالة على ما يدل عليه إلى وضع واضع، وإرادة مريد. وتنقسم لذلك إلى لغوية وإلى سمعية. فاللغات بأسرها وضعية. سواء قلنا: إنها إصطلاحية أو توفيقية.

وأما الدلالة السمعية: فما يستند في كونها دلالة إلى قول حق،

أو أمر واجب الإتباع. وهي إما قول وما يجري مجراه، وإما فعل وما يلحق به. وما يستند إلى أحد هذه الأصول.

وإذا انعدمت هذه الأدلة يستمر ما كان قبله من حكم العقل أو حكم الشرع.

وإن شئت قلت: الدلالة. إما أصل، أو معقول أصل، أو إستصحاب حال.

فالأصل: هو الكتاب والسنة.
ومعقول الأصل: هو الأقيسة.
واستصحاب الحال: هو الأصل الثابت قبل السمع.

[القول في الاستدلال بالقرآن]

ثم دلالة الكتاب هي من حيث النص والظاهر والعموم.
وقد سبق تفسير معنى النص، والظاهر، والعام.

فالنص: مثل: قوله تعالى: ﴿ **الزانية والزاني، فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾[1] ومثل قوله تعالى: ﴿ **ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق** ﴾[2] وسائر ما لا يحتمل إلا معنى واحد.

وأما الظاهر: فقد ذكرنا معناه فيما تقدم. ونذكر ههنا أقسامه: وهو قسمان: ظاهر في وضع اللغة، وظاهر في موضوع الشرع. مثال الأول: لفظ الأمر: فإنه يطلق للإيجاب والندب. وهو يحتملهما؛ إلا أنه في

(١) سورة النور الآية ٢.
(٢) سورة الإسراء الآية ٣٣.

الإيجاب تظهر. والظاهر في موضوع الشرع: هو الأسماء المنقولة من اللغة إلى معانٍ في الشرع. كالصلاة المطلقة في وضع الشرع على أفعال مخصوصة معلومة، والحج والزكاة وغيرها. فهي ظاهرة في هذه المعاني، وتحتمل ما أُطلقت عليه في وضع اللغة، لكنها لا تحمل عليه الدلالة.

وأما العام: فقد بينا حقيقته فيما تقدم، وأقسامه أربعة: **أحدها:** أسماء الجموع عند دخول الألف واللام فيها. **والثاني:** الاسم المفرد إذا دخله الألف واللام، كـ « المسلم » و « الرجل ». **والثالث:** الأسماء المبهمة في أدوات الشروط، كـ « مَنْ » فيمن يعقل، و « ما » في ما لا يعقل، و « أي » و « حيث » و « متى » **والرابع:** النفي في النكرة. فهذه كلمات العموم.

[الاعتراض على الاستدلال بالقرآن]

والاعتراض على الاستدلال بالآية من وجوه:

الاعتراض الأول[1]: أن يتكلف في تطريق الإجمال إلى وجه الاستدلال وإبطال دعوى النص أو الظهور فيه. مثل أن يستدل « الحنفي » في تبييت النية في صوم رمضان. بقوله تعالى: ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾[2] فيقال: إن الصوم يطلق في وضع الشرع على معنى شرعي مخصوص. وأقل أحواله: أنه يطلق على اللغوي والشرعي جميعاً. فلم قلت: إن ما أُريد بالآية يوجد دون التبييت، ونحن نمنع وجوده بالمعنى الشرعي ؟ هذا اعتراض في بيان الإجمال في المعنى الشرعي.

(١) منها: الأصل. بدل الاعتراض الأول.
(٢) سورة البقرة الآية ١٨٥.

وأما بيان الإجمال في وضع اللغة. فمثل: أن يستدل « الشافعي » بقوله تعالى: ﴿ **الحج أشهر معلومات** ﴾[1] في أنه لا ينعقد الإحرام بالحج في غير هذه الأشهر المعلومة. فيقول: الحج لا يكون أشهراً. فلا بد من إضمار. ويحتمل أن يكون المراد به: وقت إحرام الحج « أشهر معلومات » ويجوز أن يكون المراد به: وقت أفعال الحج « أشهر معلومات ».

وطريق الجواب:

أما عن الأول وأمثاله: فبارتكاب إنكار وضع الشرع في هذه الأسماء، والقول بأن الشارع لا يكلف إلا بما هو المعهود في اللغات، فنتمسك بظواهر أوضاع اللغة إلى قيام الدلالة والصوم في اللغة: هو الإمساك.

وعن الثاني: ببيان أن المراد به وقت الإحرام؛ لأن الأفعال لا تحتاج إلى الأشهر.

الاعتراض الثاني: أن يقول بموجب الدلالة. مثل: أن يستدل « الحنفي » في تحريم المصاهرة، بقوله تعالى: ﴿ **ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء** ﴾[2] وهذه منكوحة أبيه. فيقول « الشافعي »: المراد بالنكاح: العقد والتزوج. ولا كلام في ذلك. وكما يستدل « الشافعي » في موجب العمد، بقوله تعالى: ﴿ **فمن عُفي له عن أخيه شيء فاتباع بالمعروف** ﴾[3] يدل على أنه إذا عفا، يجب عليه الاتباع بالمعروف في ترك التشدد. فيقول « الحنفي »: المراد بالعفو: بذل المال. فعلى الولي الاتباع بالمعروف إذا بذل القاتل المال.

(١) سورة البقرة الآية ١٩٧.
(٢) سورة النساء الآية ٢٢.
(٣) سورة البقرة الآية ١٧٨.

والجواب عن الأول: إنكار وضع الشرع في الألفاظ، أو إمكان الجمع بين المعنيين في إرادتهما بالآية.

والجواب عن الثاني: إن لفظ العفو صريح في الصفح والإسقاط، دون البذل والأداء.

الاعتراض الثالث: المشاركة في الدلالة. مثل: أن يستدل « الشافعي » بقوله تعالى: ﴿ **فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن** ﴾[1] فلو لم يكن أمرهن إلى الأولياء، لما صح منهم العضل، ولما صح منعه من منعها من النكاح. فيقال: هذا مشترك الدلالة؛ فإنه أضاف النكاح إليهن، إضافة الفعل إلى فاعله. فدل أن إليهن العقد، ولهن الاستقلال.

وجوابه: بإبطال دلالته على نقيض ما احتج به المعلل.

الاعتراض الرابع: اختلاف القرائن. كما إذا استدل « الشافعي » بقوله تعالى في انتقاض الوضوء باللمس: ﴿ **أولمستم النساء** ﴾[2] فيقول « الحنفي »: إنه قُرئ: ﴿ **أو لامستم النساء** ﴾ ومعناه: المجامعة. ولا خلاف فيه.

وجوابه: أن يقول المعلل: أنا أجمع بين القراءتين، وأعمل بهما.

الاعتراض الخامس: دعوى النسخ. وذلك بأحد وجوه ثلاثة:

أحدها: أن ينقل الناسخ. مثل: أن يستدل في إيجاب الفدية على الحامل بقوله تعالى: ﴿ **وعلى الذين يطيقونه فدية** ﴾[3] فيقول المعترض: إنها منسوخة. فإنه رُوي عن سلمة بن الأكوع أنه قال: إنها نُسخت بقوله تعالى: ﴿ **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** ﴾[4].

(١) سورة البقرة الآية ٢٣٢.
(٢) سورة المائدة الآية ٦.
(٣) سورة البقرة الآية ١٨٤.
(٤) سورة البقرة الآية ١٨٥.

وجوابه: أن يُبنى أنها نُسخت إلاّ في حق الحامل.

الثاني: أن يدعي النسخ بأنه متأخر. مثل: أن يستدل في المنّ والفداء بقوله تعالى: ﴿ **فاقتلوا المشركين** ﴾[1] وهي متأخرة.

وجوابه: بالمصير إلى الجمع بين الاثنين، والعمل بكل واحد منهما في حاله. وعند إمكان الجمع لا تصح دعوى النسخ.

الثالث: أن يستدل « الشافعي » في قطع يد الرجل بيد المرأة بقوله تعالى: ﴿ **والجروح قصاص** ﴾[2] فيقال: إن هذا شرع من قبلنا. وهو منسوخ بشرعنا.

وجوابه: أن يقال: إن شرع من قبلنا، شرع في حقنا، إلاّ فيما ورد النسخ فيه بعينه.

الاعتراض السادس: المعارضة. وذلك إما بالنطق أو بالمعنى المعقول. فالنطق مثل: ما لو استدل « الشافعي » على حرمة الشعور والعظام من الميتة بقوله تعالى: ﴿ **حرمت عليكم الميتة** ﴾[3] والشعور والعظام من الميتة. فيعارض « الحنفي » بقوله تعالى: ﴿ **ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها، أثاثاً ومتاعاً إلى حين** ﴾[4].

وجوابه: بأن يتكلم على المعارضة بما يسقطها، كما هو معلوم في هذه الآية وأمثالها. فنسلم له الاستدلال. وهكذا المعارضة بالمعنى، وجوابها. وإنما تسمع المعارضة في النصوص إذا كان المعنى المعقول أوجب تخصيص عموم النص أو تقييده بعد دخول أصل التخصيص

(١) سورة التوبة الآية ٥.
(٢) سورة المائدة الآية ٤٥.
(٣) سورة المائدة الآية ٣.
(٤) سورة النحل الآية ٨٠.

والتقييد فيه. وإلاّ فالقياس على الإطلاق لا يصح أن يعارض النصوص؛ لأنها متأخرة عنه في مرتبة الدلالة. والنصوص أصل المعاني، فلا يعترض الفرع على أصله.

الاعتراض السابع: التأويل. وذلك بتأويل الظاهر مرة، وبتخصيص العموم أخرى. مثال تأويل الظاهر: استدلال « الشافعي » بقوله تعالى: ﴿ **وآتوهم من مال الله الذي آتاكم** ﴾[1] في إيجاب الإيتاء من النجم الأخير. فيتأوله « الحنفي » ويحمله على الاستحباب. وفي تخصيص العموم مثل: ما لو استدل « الشافعي » في حل قتل شيوخ أهل الحرب ــ في أحد قوليه ــ بقوله تعالى: ﴿ **فاقتلوا المشركين** ﴾[2] فيقول المعترض: هذا محمول على الشبان منهم.

القول في الاستدلال بالسنة

السنة: إما قول وإما فعل وإما تقرير.

والقول: إما مبتدأ وإما خارج على سبب. والمبتدأ ينقسم إلى ما ينقسم إليه الكتاب من النص والظاهر والعام.

والخارج على سبب ضربان: ضرب يستقل دون السبب، وحكمه حكم المبتدأ على الأصح. ومنه ما لا يستقل دونه. كقوله ﷺ للأعرابي: « اعتق رقبة » لما قال: واقعت أهلي في نهار رمضان. فإنه يصير قول السائل معاداً في الجواب، ولا ينتظم الكلام دونه.

والفعل: إما فعل صدر عنه ﷺ لا عن طريق القربة. كالأفعال

(١) سورة النور الآية ٣٣.
(٢) سورة التوبة الآية ٥.

المعتادة. فدلالة أمثاله محصورة على الجواز والمشروعية فقط. وإمَّا أن يكون على وجه القُربة. وذلك على وجوه:

أحدها: أن يكون امتثالاً لأمر سابق، فيكون معتبراً به، إن كان ذلك واجباً. كان دلالة فعله الوجوب، وإن كان ندباً، كانت دلالة على الندبية.

والثاني: أن يكون بياناً لمجمل. فيعتبر بالمبين.

والثالث: أن يكون مبتدأ. وفيه خلاف بين العلماء. فمنهم من قال: إنه للوجوب ولا يحمل على غيره، إلا بدلالة. ومنهم من قال: إنه للندب، ولا يصرف إلى غيره إلا بدلالة. ولعله الأولى، والثالث: التوقف.

وأما التقرير: فإما أن يكون تقريراً على قول، أو على فعل. فإن كان على قول، فحكمه حكم سائر أقواله ﷺ وإن كان على فعل، فحكمه حكم سائر أفعاله ــ وقد بينا القسمين ــ.

الاعتراض على الاستدلال بالسنَّة

من ثلاثة أوجه: أحدها: الرد، والثاني: الكلام في الإسناد. والثالث: الكلام على المتن والدلالة.

والرد على أنواع:

النوع الأول: رد منكري ورود التعبد بأخبار الآحاد. كرد الإمامية من الشيعة. **وجوابهم:** من وجوه:

الأول: إن هذه مسألة أصولية. والكلام فيها خروج عن الكلام في فروع الفقه، والمناظر في الفقه يكون قد نزل عنه.

الثاني: ان يبين أنه متواتر من طريق المعنى في محل يتيسر له ذلك.

الثالث: ان تناقض عليه مسائل، عملوا فيها بأخبار الآحاد، إن أنكر.

النوع الثاني من الرد: رد من يرد أخبار الآحاد فيما يعم به البلوى، كرد أصحاب « أبي حنيفة » بعض الأحاديث.

وجوابه: ببيان أن ذلك حجة في هذه الصورة. فالمناقضة على أصلهم.

الثالث: رد من يردها في محل يرد مخالفاً لأصول القياس، كما يفعله أصحاب « مالك » و « أبي حينفة » في مواضع.

وجوابه: ببيان أن الخبر الواحد مقدم على القياس على الإطلاق.

الرابع: رد من يرده بكنه يتضمن زيادة على النص. وذلك يكون نسخاً.

وجوابه: ببيان أن ذلك لا يقتضي نسخاً.

الوجه الثاني: الكلام في السند:

وذلك من وجهين:

أحدهما: المطالبة بالسند في الأخبار التي لم تدون في السنن الصحيحة، ولم تسمع إلا من أرباب المذاهب.

وجوابه: ببيان إسناده أو إحالته على كتاب معتمد عند أهل الصناعة.

الثاني: القدح. وذلك بأن يذكر في الراوي ما يوجب رد روايته. مثل أنه كذاب أو مبتدع أو مغفل أو مجهول، أو أن الحديث مرسل.

وجوابه: أن نبين طريقاً غير ذلك الطريق الذي تطرق الطعن إلى الرواة. وعن الثاني بأن يبين أن المُرسَل كالمسند في صحة الاحتجاج به أو نبين السند من طريق آخر غير طريق الإرسال.

وأضاف بعضهم إليه: إنكار الراوي. وأن الراوي لم يعمل به، وأنه أفتى بخلافه، وأنه زيادة لم يُنقل نقل الأصل. واتخذوا هذه اعتراضات

زائدة. وهذه مسائل معروفة في أصول الفقه، إذا وقع التنازع فيها وجب نقل الكلام إليها.

الوجه الثالث: الاعتراض على المتن: وذلك من أوجه:

الأول: ان يقال: استدللت بما لا نقول به. مثل: ان يستدل « الحنفي » بخبر الواحد فيما تعم به البلوى، أو بما يخالف القياس الجلي، أو يستدل بدليل الخطاب.

وعلى الجملة: جميع الأسئلة التي ذكرناها على الاستدلال بالكتاب، تعود ههنا. وإذا كان الخبر وارداً على سبب، وكان بحيث يستقل: فالكلام عليه، كالكلام على الاستدلال بالآية.

ويرد أيضاً سؤال آخر: وهو أن هذه قضية في عين، فيتطرق إليه احتمالات. وعلى بعض النوب لا يكون حجة. مثل حديث « فضالة » إذا استدل به أصحابنا في مدّ عجوة، يقولون فيه: من المحتمل أن الخرز لم يكن متقوماً.

وجوابه في هذا الحديث وأمثاله:

اولاً: نفي هذا الاحتمال ظاهراً. بأن يقال: الظاهر أن الذهب في القلادة، كان أقل. إذ يبعد أن يكون الخرز المنظوم في قلادة ذهبية غير متقومة رأساً، والظاهر انه إذا كان كذلك، لا يشترى بمثله من الذهب، فضلاً من يشتري بأكثر منه.

الثاني: أنه لو كان كذلك، لنقُل. إذ يبعد من الراوي أن ينقل ما لا يتعلق به الحكم، ويترك ما للحكم به تعلق.

الثالث: أنه ﷺ لم يفصل مع الاحتمال، فيكون حجة على الإطلاق.

القول
في
الاستدلال بالفعل

والاعتراض عليه من أوجه:

أحدهما: أن يقال: إنك استدللت بما لا نقول به، في فعل يتأتى ذلك. مثل: أن يستدل « الحنفي » بأن النبي ﷺ أقاد مسلماً بكافر. فيدل على جوازه. فيقال: إنه كان رسولاً. وعندك لا يُقاد به.

الثاني: المنازعة في مقتضاه. مثل: أن يستدل « الشافعي » في الطمأنينة بأن رسول الله ﷺ إعتدل في الركوع والسجود. فيقال: فعله لا يدل على الوجوب.

وجوابه: من وجوه:

الأول: بأن ما يفعله على جهة القربة يحمل على الوجوب عند بعض العلماء.

الثاني: أن يبين أنه فعل ذلك بياناً لمجمل الآية الدالة على الوجوب.

الثالث: أن يقول: اقترن بقول دال على الوجوب. مثل: قوله: « **صلوا كما رأيتموني أصلي** ».

الوجه الثالث في الاعتراض: المنازعة في مدلول الفعل المنقول. مثل: ما لو استدل « الشافعي » في تكرار المسح بأنه ﷺ توضأ

ثلاثاً ثلاثاً. فيقال: معنى الوضوء الغسل. فإنه من الوضأة والنظافة. وذلك إنما يخص بالغسل.

وجوابه: من وجوه:

الأول: أن الوضوء في عرف الشرع يندرج في معناه الغسل والمسح، ويتناولهما جميعاً.

الثاني: أن نبين بدلالة أخرى من سياق اللفظ وغيره: أن المراد به الغسل والمسح جميعاً.

الوجه الرابع: دعوى الإجمال فيه. مثل: أن يستدل « الشافعي » في طهارة المني بما رُوي عن عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ أنها قالت: كنت أفرك المني من ثوب رسول الله وهو في الصلاة. فقال: يحتمل أنه كان قليلاً. يُعفى عنه. فيجب التوقف منه.

وجوابه: بأن نبين أن عائشة ـــ رضي الله عنها ـــ استدلت بذلك على طهارته وجواز الصلاة معه. فدل على أنه كان كثيراً.

الاعتراض الخامس: المشاركة في الدلالة. مثل: أن يستدل في جواز ترك قسمة الأراضي المغنومة بأن النبي ﷺ ترك قسمة بعضها، فيقال: وقد قسم بعضها، فيدل على الوجوب.

الاعتراض السادس: اختلاف الرواية. مثل: أن يستدل أنه ﷺ تزوج « ميمونة » وكان محرماً، فيعارض بأنه نُقل أنه تزوج. وكان حلالاً.

الاعتراض السابع: النسخ. مثل: أن يستدل « الحنفي » بأنه ﷺ سجد للسهو بعد السلام. فيقال: هذا منسوخ بما روي أنه كان آخر الأمر من رسول الله ﷺ السجود قبل السلام.

وجوابه: بما يسقط الناسخ.

الاعتراض الثامن: التأويل. مثل: أن يستدل بأنه ﷺ تزوج

« ميمونة » وكان محرماً. فيقال من حيث التأويل: المراد به: أنه محرم بالحرم.

وجوابه: الكلام على دليل التأويل.

التاسع[١]: المعارضة. مثل: أن يستدل بأنه ﷺ رفع يديه حيال أذنيه.

وأما التقرير على القول والفعل والاستدلال بهما، والاعتراض عليهما.

فجوابه: يعلم مما سبق من الكلام في القول والفعل.

وأما[٢] **الاستدلال بالإجماع والاعتراض عليه بالرد من الروافض، و « النَّظَّام » ومن صار إلى رده.**

فجوابه[٣]: من وجوه:

الأول: بالإثبات مطلقاً، أو ببيان اشتماله على قول من يعتقد بجدوى الإجماع كون قوله حجة قاطعة.

والثاني: رد أهل الظاهر إجماع غير الصحابة.

والثالث: ردُّه فيما سكت بعض الأمة عليه، ونطق الباقون به.

وجوابه: بتقرير أن ذلك حجة إذا تمت شرائطه.

الاعتراض الثاني: المطالبة بتصحيحه. مثل: أن يستدل « الشافعي » بإجماع الصحابة على تغليظ الدية، بسبب الحرم. فيقال: هذا قول فريق منهم، يتبين اتفاق الجميع عليه.

الاعتراض الثالث: نقل الخلاف فيه عن بعض أهل ذلك العصر،

---

(١) في الأصل: السابع.
(٢) وإنما ص.
(٣) وجوابه: ص.

كما ينقل أصحابنا خلاف جماعة من الصحابة في توريث المبتوتة في مرض الموت. إذ استدلوا في منع توريثها بإجماع الصحابة.

وأما قول الصحابي إذا استدل به مستدل. فالكلام عليه من أوجه:

أحدها: أنه ليس بحجَّة.

وجوابه: بإثباته؛ لا سيما إذا كان فيما لا يجري القياس فيه.

الثاني: أن يعارض بكتاب أو سنة.

وجوابه: بالكلام عليه.

الثالث: أن يُنقل الخلاف فيه عن غيره من الصحابة، لتصيير المسألة خلافاً بين الأمة.

وجوابه: بالكلام عليه، أو ببيان أن الأكثرين صاروا إلى هذا القول؛ فكان الأخذ به أولى.

وأما الدلالة المستندة إلى هذه الأصول: فثلاثة أقسام:

أعلاها: فحوى الخطاب. **والثانية:** دليل الخطاب. **والثالثة:** معنى الخطاب. وهو القياس. وقد تقدم منَّا شرح هذه الألفاظ.

* * *

ونشتغل الآن بتعديد وجوه الاعتراضات على هذه الأدلة، والإشارة إلى أصول الأجوبة عنها.

الاعتراض على الاستدلال بفحوى الخطاب. من وجوه:

أحدها: المطالبة بتصحيح المعنى الذي اقتضى تأكيد الفرع والتشبيه بالأصل المنطوق به عليه. وذلك مثل أن يستدل « الشافعي » في إيجاب الكفارة في القتل العمد، بقوله تعالى: ﴿ **ومن قتل مؤمناً خطأً، فتحرير رقبة مؤمنة** ﴾[1] ويقول: إن الكفارة مشروعة لدفع المأثم، فإذا وجبت

(١) سورة النساء الآية ٩٢ ــ وهل للقاتل عمداً توبة ؟ =

حيث لا إثم، أو حيث كان الإثم فيه أخف وأدنى؛ كان ذلك مؤذناً بوجوبها من طريق الفحوى، حيث كان الإثم متناهياً في التغليظ فيقول المعترض: لا نسلم أن الكفارة وجبت لمحو الإثم، لوجوبها على الخاطئ مع أنه لا إثم في حقه، ولوجوبها في مال الصبي والمجنون ــ على أصل « الشافعي » ــ إذا صدر عنهما القتل.

وجوابه: ببيان أنها وجبت ماحية للإثم، وإشعار اللفظ به، وعدم وجوبها حيث يكون القتل مباحاً، ووجوبها في الخطأ؛ لندوره والتحاقه بالجنس، كما ألحقت الآية بالشابة في إيجاب العدة المشروعة لبراءة الرحم، أو تبيين أنه لا يعري عن نوع إثم. وهو إثم التقصير بترك التحفظ.

الثاني: نقول بموجب التأكيد. بأن يقال: أوجبنا ــ بالاتفاق ــ القَوَد. فقد حصل الوفاء بمعنى التغليظ فيه.

= ذهب بعض العلماء إلى أن قاتل المؤمن عمداً لا توبة له. وهذا قول ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ روى البخاري عن سعيد بن جبير قال: اختلف فيها أهل الكوفة فرحلت إلى ابن عباس فسألته عنها فقال: نزلت هذه الآية: ﴿ **ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم** ﴾ وهي من آخر ما نزل وما نسخها شيء.

وذهب الجمهور إلى أن توبة القاتل عمداً مقبولة، لقوله تعالى: « إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً؛ فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ».

وتأويل الآية الأولى هو: فجزاؤه جهنم إن مات من قبل أن يتوب. قال العلامة الشوكاني في فتح القدير: « والحق أن باب التوبة لم يغلق دون كل عاص، بل هو مفتوح لكل من قصده ورام الدخول فيه. وإذا كان الشرك ــ وهو أعظم الذنوب وأشدها ــ تمحوه التوبة إلى الله ويقبل من صاحبه الخروج منه والدخول في باب التوبة، فكيف بما دونه من المعاصي التي من جملتها القتل عمداً ؟ والله أحكم الحاكمين. وهو الذي يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون ». [فتح القدير ج ١ ص ٤٩٩].

وغرض أهل الحديث من وضع هذه الرواية عن ابن عباس أن ييأس القاتل عن رحمة الله، فيقتل كثيراً. إذ دخول جهنم بواحد كدخولها بمائة وألف. وإذ يفعل يقتتل المسلمون ويفر الأمن من ديارهم.

وجوابه: بأن ذلك وجب حقاً للآدمي، والكفارة وجبت حقاً لله تعالى فلا يتأذى حق الله تعالى بما شرع في وضعه، لقضاء حق الآدميين.

الثالث: أن يقال: هذا باطل بالردة؛ فإنها أعظم في الإثم، ولا كفارة فيها.

وجوابه: أنها لما كانت أعظم الجنايات في حق الله تعالى، أوجبنا القتل الذي هو أعظم العقوبات حقاً لله تعالى.

الرابع: بحكم التأكيد والاتفاق[1] إلى القول بمقتضاه. مثل: أن يقول « الحنفي »: إذا جاز إزالة النجاسة بالماء، فبالخل أولى؛ فإنه أقوى في الإزالة. فيقول له المعترض: يلزمك على هذا أن تقول: إن إزالة النجاسة بالخل، أفضل وأقدم وفاء بموجب التأكيد. وبالماء أفضل بالاتفاق.

الخامس: إظهار المفارقة في الحكم. إن المعنى في الأصل لما كان أخف كان الحكم المنوط به مثله، بحيث يقوى الحكم على تحصيل حكمته المستدعاة في ضمن الوصف المقتضي والمعنى الموجود في الفرع أقوى، فلا يكفي في قضاء حكمته الحكم القاضي بالكفارة مؤاخذة حقيقة نيطت بالقتل الخطأ. وهو خفيف والإثم الحاصل بالعمد متناه في التغليظ، فلا تقوى الكفارة على محوها.

وجوابه: ببيان أنه لا يثبت الحكم في الفرع إلا لتحصيل القدر الذي حصل بالحكم في الأصل. وقد استويا في هذا. وما زاد على ذلك، يشرع لقضائه حكم آخر إن أمكن، أو يجب تأخيره إلى دار الجزاء.

السادس: إسقاط التأكيد بما يقابله. مثل: أن يستدل في اللواط

(1) والإرهاق: ص.

بأن الحد إذا وجب في الزنا، مع أنه مما يستباح في الشرع، فلأنه يجب في اللواط، مع انسداد طريق إباحة أولى. فيقال: اللواط وإن كان أشد في التحريم من هذا الوجه، إلا أن المفاسد في الزنا أعظم؛ لأدائه إلى إفساد الفراش وخلط الأنساب والتوثب على الأبضاع. فكان الزنا أغلظ في التحريم، وأدعى إلى شرع العقوبة من هذا الوجه، فيعارضه.

* * *

وأما دليل الخطاب:

فالاعتراض على الاستدلال به يجري مجرى الاعتراض على الاستدلال بفحوى الخطاب. ويتفرد هذا النوع بوجوده:

الأول[1]: منها المنازعة في كونه حجة. فإن للعلماء فيه اختلافاً.

وجوابه: بالبناء على هذا الأصل، والا يجب نقل الكلام إليه، أو بيان وجه لا يتوجه ذلك عليه. مثل: أن يتفق الاستدلال بخطاب بصيغة الشرط. والتقييد بالشروط حجة عند الجمهور.

الجواب الثاني: بيان أن التقييد بالصغر، تعليل به. فيدل على تأثيره في الحكم. وعندهم لا أثر له. ثم يلزم من انتفائه انتفاء الحكم إذا لم يقم مقامه وصف آخر حتى يكون إلغاؤه.

الاعتراض الثاني: المعارضة بنطق أو بفحوى نطق أو بالقياس.

وجوابه: بالكلام على هذه المعارضات.

الثالث: التأويل بإظهار فائدة التخصيص لكون المذكور في محل الاشتباه، أو لكونه غالب الوجود. أما التقييد لرفع الاشتباه كتقييد الكفارة بالخطأ، في رفع استدلال « الحنفي » لنفي الكفارة عن العمدية، وتقييده

(1) منها: ص.

بغلبة الوجود. مثل: قوله تعالى: ﴿ **وإن كنتم مرضى أو على سفر، أو جاء أحد منكم من الغائط، أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء. فتيمموا** ﴾[1] قيّد جواب التيمم بالسفر، لأن الماء إنما يفقد غالباً في الأسفار، فلا يكون دليل الخطاب حجة في مثل هذا الموضع.

* * *

وأما الكلام على الاستدلال بمعنى الخطاب:

وهو القياس:

وإن كان الفحوى ودليل الخطاب أيضاً من القياس، من حيث أنه فهم حكم في غير المنطوق من محل النطق بواسطة فهم المعنى في محل النطق. وهو معنى القياس، غير أنه لما كان فحوى الخطاب يساوق الحكم في المسكوت الحكم في محل النطق لظهور المعنى، وتنبه الذهن له عند فهم مدلول الخطاب، كان في أعلى أبوابه، حتى اعترف بكونه حجة من أنكر سائر أنواع القياس. وقد عدَّه « الشافعي » في أنواع القياس، في كتاب الرسالة. وهذا الضرب يساوي من المعقولات ما كان جلياً من الدلالات، بحيث يكون وجه الدلالة على الحكم مدركاً بالضرورة، كدلالة الإحكام على عالمية الفاعل. ففرق ظاهر بين

(١) سورة المائدة الآية ٦ وقوله تعالى: ﴿ **أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء** ﴾ ليس في الأصل.

وما المراد من الملامسة في الآية الكريمة ؟

ذهب علي وابن عباس والحسن إلى أن المراد به الجماع. وهو مذهب الحنفية.
وذهب ابن مسعود وابن عمر والشعبي إلى أن المراد به اللمس باليد. وهو مذهب الشافعية.
قال ابن جرير الطبري: « وأولى القولين في ذلك بالصواب: قول من قال: عنى الله بقوله « أو لامستم النساء » الجماع دون غيره من معاني اللمس، لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ ».

وقد اختلف الفقهاء في مس المرأة. هل هو ناقض للوضوء أم لا ؟ على أقوال: =

ما يستغنى في معرفته عن واسطة دلالة رأساً وراء نفس النص. وهي ما يفتقر إليها. وإن كانت دلالة على ما يدل عليه ضرورية أو قريبة منها. وهذا الجنس يسميه المنطقيون في المعقولات: مقدمات نظرية القياس. بمعنى أنها القضايا التي جوامعها وأوساطها مذكورة في فطرة العقل.

وقد ذكرنا معنى القياس وأقسامه:

= أ ـ فذهب أبو حنيفة إلى أن مس المرأة غير ناقض للوضوء، سواء كان بشهوة أم بغير شهوة.

ب ـ وذهب الشافعي إلى أن مس المرأة ناقض للوضوء سواء كان بشهوة، أم بغير شهوة [عكس القول الأول].

ج ـ وذهب مالك إلى أن المس إن كان بشهوة انتقض الوضوء، وإن كان بغير شهوة لم ينتقض. ويلزم على مذهبه هذا أن من نظر بشهوة إلى امرأة، ينتقض وضوؤه. إذ هي عضو يشتهى كاليد.

واستدل الأحناف على أن اللمس هو الجماع بأنه قد عُهد في القرآن استعماله بطريقة الكناية. مثل قوله تعالى: ﴿ **وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن** ﴾ وقوله: ﴿ **من قبل أن يتماسا** ﴾ واستدل الشافعية بظاهر الآية وظاهرها اللمس سواء كان جماعاً أو غيره. وقالوا: إن اللمس حقيقة في المس باليد، وفي الجماع مجاز أو كناية. والأصل حمل الكلام على حقيقته ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند تعذر الحقيقة. وقد ترجح ذلك بالقراءة الثانية « أو لمستم » ـ بدون مد اللام ـ فكان حمله على ما قلنا أولى.

الترجيح: ورأي الأحناف هو الصحيح. لأنه كما يقول الشيخ محمد علي الصابوني: قد تعورف عند إضافة المس إلى النساء معنى الجماع، حتى كاد يكون ظاهراً فيه؛ كما أن الوطء حقيقته: المشي بالقدم؛ فإذا أضيف إلى النساء لم يفهم منه غير الجماع. [انتهى كلامه].

واعلم: أن بعض الزنادقة في بدء ظهور الإسلام من علماء بني إسرائيل كانوا ينسبون الرأي وضده إلى الصحابة، ليحيروا الناس وليشككوهم في الدين. فيقولون مثلاً: فسر ابن عباس هذه الآية بكذا، وفسرها ابن مسعود بكذا. وينسبون إليهما الرأي وضده. ليعتقد المسلمون أن الآراء صحيحة. ويتحيروا في العمل بها. والواجب: هو تفسير القرآن بالقرآن، كما فعل أبو حنيفة ـ رضي الله عنه ـ في « لامستم » ـ « ان تمسوهن] ـ « أن يتماسا ».

ويتوجه على المستدل به الاعتراض في مواضع:

الأول: المنازعة في كونه حجة. وهذا إما أن يصدر ممن ينكر القياس جملة. كالإمامية[1]، ومن نحا نحوهم. ولا يسمع ذلك والخائضين في مسائل القياس. نعم. إن اتفق حضور منكر، يجب نقل الكلام إلى إثبات هذا الأصل. وإما أن يتوجه من القائلين بالقياس. وذلك في مواضع شتى؛ كالقياس في إثبات الأسماء وفي إثبات الأبدال في الزكاة، وفي المقدرات وفي الحدود وفي الكفارات وفي الزيادة على ما ثبت بالقرآن. مثال الأبدال: إيجاب البدل على المحصر، إلحاقاً بسائر الأبدال.

وجوابه: إما بالنقل إلى هذه الأصول، أو بالبناء عليه. ثم إبانة مناقضة المخالفين في مواضع يضاهي ما ذكرناه في مصيرهم إلى القياس. وفي الزيادة على النص بالقياس.

جوابه: بيان أن الزيادة ليست نسخاً. ويدخل في هذا الجنس المنازعة مع المتمسك بقياس الشبه. في أنه هل هو حجة ؟

وإن كان المعترض معترفاً بأصل القياس.

فجوابه: إثبات كون القياس الشبه حجة، أو بإظهار مناقضة المعترض في مذهبه.

ومما يدخل في هذا الباب: أن يستدل المستدل في إثبات حكم لا يقول بإجراء القياس في جنسه. مثل: أن يستدل « الحنفي » بالقياس في إيجاب كفارة الإفطار بالأكل والشرب.

وجوابه: على ما قاله بعض أصحاب « أبي حنيفة »: إن هذا

(١) يقصد الشيعة.

الاستدلال، وليس بقياس. وقد فرق بينهما بأن قيل: الاستدلال: هو اجتهاد في تعرف موضع الحكم المعلوم جملة بالنص، ثم الحكم في الفرع. والأصل يكون مستنداً إلى ذلك النص. والقياس: استخراج علة الحكم في الأصل، لتثبيت الحكم في الفرع مستفاداً من العلة. وهذا الاستدلال. لأنا نتعرف أن النص اقتضى وجوب الكفارة على المفسد للصوم، وأن الأكل والجماع آلتا إفساد العباد. فيعم النص جميع المفسدات، كالقَوَد، مربوط بالقتل العمد، ثم السيف والسكين والحجر آلات يحصل بها القتل، فلا يختلف الحكم باختلافها.

وأطلق بعض الأصوليين اسم الاستدلال على أدراج مفصل، تحت جملة معلومة، مثل: ما يقول المعتزلي: معلوم أن كل ظلم قبيح. فإذا تبين أن هذا الفعل مثلاً ظلم، اندرج تحت تلك الجملة المعلومة. ومثل: ما قد علم أن كفاية الأولاد الفقراء واجبة على الآباء الأغنياء. ثم يقول: هذا المقدار من القوت إنه كفاية. وقد اعترف بهذا الضرب من الاجتهاد: من أنكر سائر ضروب الأقيسة ثم هذا النوع ينقسم إلى مظنون ومقطوع به. فالمقطوع: ما تمثلنا به في إيجاب الكفاية والنفقة. والمظنون: ما قلناه في كفارة الإفطار.

الاعتراض الثاني: منع الحكم في الأصل:

وجوابه: من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن نبين موضعاً لا يتوجه للمخالف فيه منع. مثل: ما لو قاس « الشافعي » في إيجاب الترتيب في الوضوء على الصلاة. فيمنع « الحنفي » حكم الأصل. ويقول: عندي لو ترك أربع سجدات من أربع ركعات وأتى بهن في آخر صلاته، كفاه ذلك. فيجيب المعلل ويقول: لا خلاف في أنه لو قدم السجود على الركوع لا يجوز، ويكفيني لصحة القياس إلحاقه بهذا الموضع.

الثاني: أن يفسر بتفسير لا يمكنه المنع. مثل: أن يقول « الحنفي »:

عقد على منفعة فيبطل بالموت، كالنكاح. فيقول « الشافعي »: لا يبطل عندي بل ينتهي. فيقول في جوابه: أريد به أنه لا يبقى بعد الموت، وقد اشتركا في هذا.

الثالث: أنه يدل عليه بالكتاب أو السنة أو بالقياس، على أصل آخر، يشترك الجامع بين الجميع.

مثال الإثبات بالخبر: أنه لو قال المستدل: حيوان نجس حالة حياته، فيُغسل الإناء من وُلوغه سبعاً. كالكلب. وإذا منع حكم الأصل يستدل عليه بقوله عليه السلام: « طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسل سبع مرات ».

ومثال الإثبات بالقياس: أن يقول في إفلاس المشتري: عِوضَ مستحق في عقد معاوضة، عجز من عليه عن تسليمه. فيثبت لمستحقه حق الفسخ، كما إذا أفلس المسلم إليه. فإذا منع الأصل، فرض فيه وقاس على ما إذا انقطع الجنس والمعنى واحد في المواضع كلها. وألحق به بعضهم القياس على أصل يثبت بالاستحسان؛ فإنه يكون كأنه غير ثابت. مثل: من يلحق الجماع ناسياً في الحج بمثله في الصوم. فيقول « الحنفي »: القياس فيه: الفساد. وإنما تركناه استحساناً، والقياس على محل الاستحسان غير جائز.

وجوابه: أنه إذا أثبت بالخبر صار أصلاً، فيصح القياس عليه، ولأن الجماع في الصوم ملحق بالأكل فيه، فإلحاق الجماع في الحج بالجماع في الصوم مثله.

الاعتراض الثالث: منع الوصف. إما في الأصل، أو في الفرع، أو فيهما.

وجوابه: إثبات ذلك بطريقة. فإن كان الوصف عقلياً، كان إثباته بدلائل العقول، وإن كان سمعياً فبدلائل السمع، وإن كان عرفياً فبمثله.

وإن تمكن من تفسير، يسقط به منعه، كان أقرب إلى قطع المنازعة. مثل: ما لو قال في ضو إنه عبادة، فيشترط فيه النية، فلا أمنع الوصف. نقول: أُريد أنه طاعة لله — تعالى — وإمتثال لأمره.

الاعتراض الرابع: المطالبة بتصحيح العلة.

وجوابها: بذكر الدلالة عليه. وأنواع دلائل العلل كأنواع دلائل سائر الأحكام فإن كون المعنى علة، حكم من أحكام الشرع. وذلك إمّا نص كقوله عليه السلام: « فلا إذاً » جواباً عمن سأله عن بيع الرطب بالتمر، بعد استنطاقه بقوله: أينقص الرطب إذا جف ؟ والأصل في كلمات التعليل: اللام. وغيرها ملحق بها. وإما ظاهر، مثل تعليق الحكم وربطه باسم مشتق من وصف، كقوله تعالى: ﴿ **فاقتلوا المشركين** ﴾(١) وقوله: ﴿ **والسارق والسارقة، فاقطعوا أيديهما** ﴾(٢) بشرط إخالة الوصف ومناسبته، ومثل: ترتيب الجواب على السؤال، وسائر وجوه التنبيهات.

والإجماع أيضاً طريق في إثبات علل الأصول، إن ساعد، مثل: إثبات أن الصِّغَر علة الولاية، إذا ادعى « الحنفي » ذلك في إثبات الولاية على البنت الصغيرة في باب النكاح.

وأما التأثير والإخالة. وذلك بأن يبين ما يعرف قصد الشارع إلى وضع الوصف المقرون بالحكم علة بأن يبين فيه مصلحة داعية إلى شرع الحكم، فيدل أن الحكم يطرد معه ويصير خصوص النص محذوفاً، أو يبنيه منه على نص من طريق المعنى. كأنه قال الشارع: كل موضع رأيتم فيه هذا الوصف وعثرتم عليه، فحكمي فيه مثل حكمي في هذه

(١) سورة التوبة الآية ٥.
(٢) سورة التوبة الآية ٥.

الصورة. وذلك إنما يتحقق إذا كان الوصف مصلحياً، ولم يناقضه أصل ولا نص يدفعه، وعُرف من الشارع التفاف إليه، إما بحق نوعه أو جنسه؛ لأن المناسبة والإخالة تعرِّفاننا قصد الشارع وإرادته إثبات الحكم في كل موضع يوجد فيه ذلك الوصف، وما لم يتبين من عادته وقرينة حاله في مجاري تصرفاته الالتفاف إليه. لا يعلم ذلك منه، ويكون بمنزلة إنسان تعاطى فعلاً من الأفعال مرة، مقروناً بأمر من الأمور، يصلح أن يباشر ذلك الفعل لأجله. لا نعلم منه أنه فعله لأجله، إلا إذا علم من عادته أنه يميل إلى مثله ويلتفت إليه. مثل: من أعطى متفقها درهماً، لا يدري أنه أعطاه إعانة له على تفقهه، إلا إذا علم ذلك من عادته بتتبع تصرفاته، أو عُلم من عادة أمثاله وأبناء جنسه، وعلم من عادته الجري على أمثال عادتهم. فأما إذا انفك عن أمثال هذه القرائن، فلا يدل على تعميم الحكم بحال.

وهذا هو المراد بقول العلماء: إن المناسب الغريب لا يكون حجة، وأن الملازمة معتبرة. والباري — تعالى — يتعالى عن أن يكون له مثل حتى يتخيل أحد تصرفاته على عادة مثله — تعالى الله عن ذلك — فلا بد من البحث عن موارد سببه في جنس ذلك الحكم عقيب جنس ذلك المعنى. ونعني بالجنس ههنا: الوصف الأخص من المعنى المرتبط بالوجه الأخص من الحكم. وإلّا فالعلم برعاية المصلحة المطلقة لا يسلط على تعليل الحكم المخصوص بوصف هو مظنة مصلحة مخصوصة، إلّا مع ضميمة السّبر. وعند هذا نعلم أن طرق التعليل كثيرة. إذ المناسبة إنما كانت معرفة للتعليل من حيث إنها تعرف إرادة الوضع.

ونصه على تعميم الحكم؛ وسائر ما يفرض من قرائن الأحوال، ينزل منزلة المناسب في هذا الباب. ومنهم من جعل الطرد دلالة على صحة العلة. وهذا إن قالوا من حيث إنه يدل على أمر في ذات الوصف،

أو مقرون به، هو الدال كماسة من تكرار الاحتراق عقيب ملاقاة النار، على كونها على صفة توجب هذه الملازمة، فصحيح. وإن أريد به نفس الطرد من حيث هو طرد، فهو محال. إذ المقاربة لا تدل على أمر وراءها ولأنه يستحيل إثباتها على الإطلاق، للزوم اندراج المتنازع فيه في جملة الصورة. ونحن قد ألَّفنا كتاباً مفرداً في تحقيق طرق العلل وأحكامه وخاصية الطرد والتركيب. وإن كان القياس قياس سنة أو قياس دلالة؛ فلا بد أن نبين أن الوصف المتشابه به هو على وجه تخيل، ويوهم اشتماله على ما لأجله أثبت الله الحكم في الواقعة المعلوم حكمها. وكذلك إذا كان قياس دلالة، لا بدّ من ذكر وجه دلالة الوصف الجامع على الحكم المطلوب، على ما عُرف وجود الدلالات في موضعها.

الاعتراض الخامس: فساد الوضع وفساد الاعتبار.

أما فساد الوضع:

فهو وضع التعليل فيما لا يُعلل. وتعليق الحكم بما يخيل نقيضه. مثل: من يقول في القتل العمد: إنه كبيرة، ربط بها القتل. فلا تربط بها الكفارة. فيقال: إن كونه كبيرة يقتضي المؤاخذة، فجعل ما يقتضي المؤاخذة علة، لإسقاطها، مناقضة في التعليل.

وأما فساد الاعتبار:

فهو الجمع في محل فرق الشارع، أو الفرق في محل جمعه، كاعتبار القطع بالغُرم والكفارة بالقضاء. فإن أحدهما مبني على الضيق، والاحتياط في التحصيل، والآخر على الدر أو السعي في الإسقاط[1].

(1) **هل تجوز الحيل في الشريعة الإسلامية ؟**

قال الجصاص في قول الله تعالى لأيوب عليه السلام: ﴿**وخذ بيدك ضغثاً، فاضرب به ولا تحنث**﴾: « وفي الآية دليل على جواز الحيلة في التوصل إلى ما يجوز فعله، ودفع المكروه بها عن نفسه وعن غيره؛ لأن الله — تعالى — أمره بضربها بالضغث،

وكاعتبار البيع الفاسد بالكتابة الفاسدة. فإن أحدهما إعتاق، والثاني معاوضة محضة. وقد فرق الشارع بينهما.

وجوابه: ببيان أن الجمع بينهما بمعنى يقتضي الجمع، لا يمتنع بمفارقتهما في وجوه خارجة عن محل الجمع.

الاعتراض السادس: عدم التأثير:

وهو على وجهين:

أحدهما: عدم التأثير في وصف لو حذفته، انتقضت العلة.

والثاني: عدم التأثير في وصف لا تنتقض العلة بحذفه.

أما الوصف الذي تنتقض العلة بحذفه. إذا أورد هذا السؤال فيه، كان جواباً من أوجه:

أحدها: إن دفع النقض به فائدة. وقد اختلفوا من يراعي التأثير في الأوصاف كلها، فلا يكتفي بكونه دافعاً للنقض فقط. وهذا إشارة إلى أن الحكم يتبع المؤثر، وأن الطرد لازم، كما قيل في الحدِّ، فإن الأوصاف النفسية هي المؤثرة في حقيقة المحدود المقومة لماهيته، ثم الاطراد يلزمه ويتبعه. ومنهم من يجيب بأن يقول: التأثير يطلب في قياس العلة. وهذا المذكور قياس الدلالة، لكنه يقال له: إن تأثير الوصف في التعريف، كتأثيره في ثبوت الحكم. وعدم التأثير كما يكون في

= ليخرج به من اليمين، ولا يصل إليها كثير ضرر » [أحكام القرآن ج ٣ ص ٣٨٤] وقال الآلوسي: « وعندي أن كل حيلة أوجبت إبطال حكمة شرعية؛ لا تقبل كحيلة (سقوط الزكاة) وحيلة (سقوط الاستبراء) وهذا كالتوسط في المسألة؛ فإن من العلماء من يجوز الحيلة مطلقاً، ومنهم من لا يجوزها مطلقاً » [روح المعاني ج ٢٣ ص ٢٠٩]. ويقول الشيخ الصابوني رضي الله عنه: « أما الحيل التي يتوصل بها إلى الهرب من فرائض الله والتخلص مما أوجبه الله على الإنسان؛ فهذه لا يقبلها ذو قلب سليم ولا يقرها مسلم عاقل »

القياس المؤثر في الحكم، يكون أيضاً في المؤثر في الدلالة. إلا اذا بين أنه مؤثر تأثير الدلالة.

الجواب الثاني: إن هذه علة منصوص عليها، فلا يجب ذكر التأثير فيه مثل: ما إذا قال: كفرت بعد الإيمان. فيستحق قبلها. كالرجل. فيقول المعترض: التقييد بما بعد الإيمان عديم الأثر في الأصل. فيقال في **جوابه:** إن هذا قيد منصوص عليه في قوله عليه السلام: « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث » الحديث.

الثالث: أن يبين له تأثيراً في موضع مّا من المواضع. كما إذا قال: مائع غير الماء فيتنجس بما يقع فيه من النجاسات. فيقال: إن الماء أيضاً يتجنس بوقوع النجاسة، فتقييد العلة بغير الماء عديمة التأثير.

فجوابه: إن الماء لا يتنجس في الجملة. وهو ما إذا كان كثيراً — على اختلاف بين العلماء في حد الكثرة — وغيره يتنجس على الإطلاق. فقد ظهر تأثيره.

وإعلم: أنه لا يشترط في أوصاف العلة أن تكون متساوية في وجه التأثير بل إذا كان بعض الأوصاف دافعاً للنقض، وكان في نفسه بحيث يصلح للترجيح؛ فإنه يقرب الأداء من القضاء، وينفصل به عن النفل. فيكتفي بمثل هذا بعد تقدم الوصف المؤثر في اقتضاء النية المستوعبة. وهو كونه صوماً في جميع النهار.

وأما إذا كان الوصف بحيث لا تنتقض العلة بحذفه.

فجوابه من أوجه:

أحدها: أنه مذكور لتأكيد العلة وزيادة الإيضاح. وذلك لا يُعدُّ حشواً. إذ التأكيد معهود في اللغات، شائع في الإطلاقات.

الثاني: أن يقول المعلل: ذكرته لتأكيد الحكم. كما لو قال في القذف: كبيرة توجب الحد، فتوجب رد الشهادة. فيقال: إن قولك

توجب الحد: حشو لا أثر له. فيجيب: بأنه مؤكد للحكم من حيث إنه مؤكد للعلة. وهذا قريب من الأول.

الثالث: أن تكون الزيادة بحيث لو لم يصرح بها، كان سياق الكلام نقيضها، فيكون التصريح بياناً لها. كقولنا: جنس يدخله التجزيء، إذا كان عدد المباح أكثر فيدخله إذا لم يكن. فيقول المعترض: قولك إذا كان عدد المباح أكثر: حشو. فيقال: ليس كذلك. فإنه نقيضه في الكلام. إذ لو قلت: جنس يدخله التجزيء، كان المراد فيه: إذا كان عدد المباح أكثر.

الرابع: أن يقول: إن هذه الزيادة ذكرتها لتقريب الفرع من الأصل. مثل: ما إذا قلنا في جلد الكلب حالة تحكم فيها بطهارة جلد الشاة فيحكم بنجاسة الكلب كحالة الحياة. وهذه الزيادة مؤكدة من حيث إن الدباغ يجري مجرى الحياة. وقد استويا في حالة الحياة، في الحياة. فإذا لم يستويا في الطهارة، فالدباغ الذي أجري مجراها، لا يؤثر في التسوية بينهما.

ومن أصحابنا من قسم عدم التأثير أربعة أقسام:

أحدها: عدم التأثير في الوصف. مثل قول القائل: في الصبح صلاة، لا تقصر في السفر. فلا يقدم أداؤها على وقتها. قياساً للصبح على المغرب. فقوله: لا يقصر. ساقط العبرة في التأثير بالظهر والعشاء.

والثاني: عدم التأثير في الأصل. كقول القائل: عدم إحاطة بالمبيع. فيوجب فساده. كبيع الطير في الهواء. فهذا عدم تأثير في الأصل. فإن بيعه باطل. سواء فرض معلوماً، محاطاً به، أو لم يكن.

الثالث: عدم تأثير في الحكم. مثل قولهم في المرتدين: أصحاب شركة في بلاد الإسلام، فلا يضمنون ما يتلفون حالة القتال. كأهل الحرب. وهذا حشو. فإن أهل الحرب لا يضمنون. سواء أتلفوا ماأتلفوا

حالة القتال أو في غير حالة القتال. وهذا عدم تأثير مرتبط بالوصف والحكم جميعاً.

الرابع: عدم تأثير في محل النزاع. وهذا القسم هو الفرض. فإن للسائل أن يقول: تخصيصك هذا الطرف بالكلام، وتقييدك العلة به، غير مفيد. فإن الحكم في سائر أطراف المسألة وصورها سواء.

وللعلماء كلام طويل في الفرض. ونحن نقول: إن كان فرض الكلام في طرف لم يتناوله السؤال بحال. ففي مثله لا بد من البناء. ولا يكفيه قوله: الخلاف في الصورتين واحد. وإن كان في طرف شمله سؤال السائل، يُنظر في الفرض. فإن كان قد خصص ذلك الطرف بالجواب، صح فرضه عند الدلالة. ولو أجابه بجواب عام. ثم أراد أن يفرض بعده. منهم من قال: لا يسمع منه ذلك، لأنه بتعميم الجواب، التزم تعميم الدلالة. ومنهم من قال: يجوز ذلك. — ولعله صحيح — وهل يلزمه بناء سائر الصور عليه؟ منهم من قال: يلزمه. كما في الصورة الأولى. وهي الفرض في صورة لم يتناولها سؤال السائل. ومنهم من قال: لا يلزمه؛ لأن جميع أطراف المسألة، كالطرف المثبت بالدليل. وأطراف المسألة: أجزاؤها. فإذا ثبت بعضها كان كافياً. وهذا يؤكد سؤال عدم التأثير. فإن الحكم في سائر الصور، وإن كان يلزم من نفس هذا الدليل من غير افتقار إلى بناء، فتخصيص حشو. وإن كان يلزم إلا بالبناء. فلا يخلو. إما أن يكون قصده إثبات حكم المسألة أو لا يكون. فإن كان قصده إثبات حكم المسألة بدليله. فالحكم واحد في الصور كلها. ولا يثبت حكم المسألة إلا بدليل شامل، أو بدليل يُبنى على دليل في بعض أطراف المسألة على الترتيب. وإن كان قصده ليس إثبات حكم المسألة، بل غرض إبطال العموم على الخصم، أو إثبات مذهبه في نفي العموم، كفاه. إذ العموم ينتفي بنفي واحد من الصور. كما إذا قيل في البيع الفاسد إذا ثبت: لا ينعقد

البيع بالخمر. فقد بطل العموم. فتنصب الدلالة فيه ويكون الفرض ههنا مفيداً، لا من حيث إثبات تلك الصورة، بل من حيث إن قصده إبطال الكلية. وقد ثبت هذا. فهو مفيد، بل هو الأحسن في مثله.

الاعتراض السابع: أن يعترض بالعلة على أصلها. إما بإزالة الظاهر، وإما بإبطال دلالة الحصر فيه، وإما بإيجاب تخصيص فيه.

فأما إبطال الحصر: فكقول أصحاب « أبي حنيفة » في إنعقاد الصلاة بلفظ التعظيم: إنه كلمة يقصد بها التعظيم، فأشبه لفظ التكبير. وهذا يبطل دلالة الحصر، في قوله ﷺ: « تحريمها التكبير » فإنه ظاهر في الحصر.

وأما إزالة الظاهر. فكقياسهم إخراج القيمة في الزكوات على أداء الشاة، فإنه قياس يوجب إزالة ظاهر قوله ﷺ: « في أربعين شاة شاة ».

وأما إيجاب التخصيص. فمثل قولهم: مكيل جنس، فيحرم بيعه بجنسه متفاضلاً. كالبر. ويعللون التحريم بالكيل. والحديث الذي هو الأصل في الربويات يتناول القليل والكثير، تناولاً واحداً، والقياس يخصصه.

وطريق الجواب عن الأول: ببيان أن الحديث لا يتناول القليل. بدلالة أنه استثنى عن المكيل. ولو تناول القليل كان استثناء من الجنس. وذلك غير جائز.

الاعتراض الثامن: النقض. وهو وجود ما اتخذه المُعلل علة الحكم في محل، وتخلف الحكم عنه. وهذا الاعتراض مشكل إذا توجه وتعذر دفعه؛ لأن علة الشرع ما كان متصور الشرع، ولا يكفي وجود ذاته في كونه علة لوجوده قبل الشرع، وبعد نسخ الحكم فلا بد من وضع الشرع. وذلك بالتفات الشرع في أصوله إليه. فإذا تخلف الحكم عنه، انتفت الدلالة وتعارضت الوجوه في الإلغاء والاعتبار.

وهذه مسألة غامضة، استوفينا الكلام فيها في مواضع.

والجواب عنه: بذكر ما يدفعه. وذلك من أوجه:

أحدها: منع الحكم في مسألة النقض. مثاله: إذا قال المعلل: صوم مستغرق جميع النهار، فلا تصح نيته بعد الصبح. كالقضاء. فإذا قيل: هذا منقوض بالنفل. فإنه يصح في جميع النهار بنية بعد الصبح.

فجوابه: بمنع الحكم. فإن « المزني » من أصحابنا، يشترط التبييت في النفل.

الثاني: دفعه لمنع الوصف. مثل قولنا: في البيع الفاسد معاوضة محضة، فلا ينعقد على العوض الحرام. دليله: ما إذا باع بالميتة. فإذا نقض هذا بالكتابة على الخمر، كان جوابه في الدفع أن يقول: ليست الكتابة معاوضة محضة، وإنما هي عقد عتاقة وتحرير، يغلب فيها شائبة التعليق.

الثالث: الدفع بلفظة مذكورة في العلة. مثل أن يقول: أفطر في نهار رمضان بجماع تام، أثم به، لأجل الصوم. فيلزمه الكفارة. كما إذا قبل القاضي شهادته، فينتقض عليه بالمسافر إذا زنى بعد الشروع في الصوم. فيقال في جوابه: إن العلة مشتملة على قيد يندفع به النقض. وهو قولنا: أثم به لأجل الصوم. وهناك لم يأثم لأجل الصوم، بل لعدم الملك في البضع المستمتع به.

الرابع: حيدُ الناقض عن صوب اقتضاء العلة. وذلك مثل أن يعلل معلل للجملة والجنس. فينتقض عليه بصورة من ذلك الجنس. وهذا النقض لا يتوجه. فإن مقصود المعلل: إثبات الحكم في صورة ما، من الجنس. وغرضه: إن هذا الجنس لا يعرى عن هذا الحكم، وليس غرضه تعميم الحكم في آحاده. مثاله: قولنا في المثقل: إنه آلة يقصد القتل به، فيجب أن يرتبط القصاص بالقتل الحاصل به، أو يجوز أن

يكون القتل الحاصل به موجباً للقصاص؛ كالسيف. فإذا نقض بقتل الأب ابنه، لا يكون هذا الجنس من النقض متوجهاً؛ لأن مقصود المعلل: هو ارتباط القصاص بهذه الآلة على الجملة، والتحاق القتل الحاصل بها في استيجاب القصاص بالحاصل بجنس المحددات، فلا يلزم تفضيل المسائل وإفرادها.

الخامس: الدفع بالتفسير. وذلك على قسمين:

أحدهما: بتخصيص العام[1]، أو بتقييد المطلق.

والثاني: ببيان يزيل الإشكال فيه، إن كان اللفظ محتملاً.

أما الأول: فلا يصح ولا يندفع النقض به، وإن جوزنا في خطاب الشرع تأخير بيان العمومات وتقييد المطلقات إلى أوان تجدد الحاجات؛ لأن المستدل مدفوع إلى إثبات الدلالة، بعد التصدي للفتوى. فإذا أجمل فقد ناقض فيه البيان، فإذا أطلق أو عمم ثم قيد بعده أو خصص، فقد عدل عن البيان وصار إلى التعمية والإلباس، حيث أتى أولاً بما يفهم العموم والإطلاق، ولم يورده، وأيضاً يؤدي ذلك إلى فتح باب شنيع، حتى يقول المعلل: قتله. فيلزمه القود، فإذا نقض عليه بالخطأ، يقول: أخصصه بالقتل العمد، فإذا نقض عليه بالقتل العمد المباح، يقول:

(١) قال القاضي أبو بكر بن العربي: « حضرت في بيت المقدس ــ طهره الله ــ بمدرسة أبي عقبة الحنفي. والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم جمعة. فبينا نحن كذلك، إذ دخل علينا رجل بهي المنظر، على ظهره أطمار. فسلم سلام العلماء، وتصدر في صدر المجلس. فقال له الزنجاني: من السيد ؟ فقال: رجل سلبه الشطار أمس. وكان مقصدي هذا الحرم المقدس. وأنا رجل من « صاغان » من طلبة العلم.

فقال القاضي ــ مبادراً ــ: سلوه على العادة في إكرام العلماء بمبادرة سؤالهم ــ ووقعت القرعة على مسألة « الكافر إذا التجأ إلى الحرم. هل يقتل فيه أم لا ؟ » فأفتى بأنه لا يقتل. فسئل عن الدليل. فقال: قوله تعالى: « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام، حتى يقاتلوكم فيه » قُرئ: « ولا تقتلوهم » وقرئ: « ولا تقاتلوهم » فإن قرئ: « ولا=

أخصص بالقتل العمد العدوان المحض الصادر عن المكافئ، فأشبه حال المعلل بعد الفتوى والمطالبة، بالدلالة على ما أفتى به حال الشارع ــ صلوات الله عليه ــ إذا سئل عن نازلة نزلت بمكلف، أو عن وظيفة توجهت على المكلف، فإنه لا يجوز تأخير البيان لمساس الحاجة إليه.

وأما التفسير: فهو إبانة مدلول اللفظ، دون أن يتضمن ضم زيادة من تقييد أو تخصيص. وقد اختلفوا في جوازه. والصحيح جوازه إذا كان الاحتمال بحيث لا يكون مُخلاً بالإفهام في متن العلة. مثل أن يقول في تحريم بيع الرتب النجس: إنه عين نجسة، فلا يجوز بيعها، كالخنزير. فيقال: ينتقض بالثوب المتضمخ بالدم. فيقول: أردت به ما يكون نجساً في عينه بحيث تتعذر إزالته على قرب. واللفظ ينطلق على ما يكون نجساً في عينه وعلى ما يكون نجساً من طريق الحكم.

السادس: وهو داخل في الوجه الرابع ــ دفع التسوية. وذلك مثل أن يقول المعلل: مسلم تام الملك، فتجب الزكاة في ماله، كالبالغ. فإذا قيل: إنه منقوض بما دون النصاب، وبما قبل الحول. فطريق المستدل في دفعه: أن يقول: غرضي التسوية بين البالغ والصبي في حكم الزكاة. ثم يلزم أن كل شرط يُراعى في حق البالغ، لوجوب الزكاة، فهو مرعي أيضاً في حق الصبي. وهذا النقض كما يلزم في الفرع فهو لازم في

= تقتلوهم » فالمسألة نص. وإن قرئ « ولا تقاتلوهم » فهو تنبيه؛ لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل، كان دليلاً بينا ظاهراً على النهي عن القتل.

فاعترض عليه القاضي الزنجاني ــ منتصراً للشافعي ومالك، وإن لم يـر مذهبهما على العادة ــ فقال: هذه الآية منسوخة، بقوله تعالى: « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » فقال له الصاغاني: هذا لا يليق بمنصب القاضي وعلمه؛ فإن هذه الآية التي اعترضت بها عليَّ؛ عامة في الأماكن، والآية التي احتججتُ بها: خاصة. ولا يجوز لأحد أن يقول: إن العام ينسخ الخاص. فأبهت القاضي الزنجاني » [أحكام القرآن لابن العربي ج ١ ص ١٠٧].

الأصل. ويرجع هذا إلى أن المستدل في التعليل متعرض للجملة فلا ينقض عليه بالتفصيل.

ومن الناس من ردَّ هذا الجواب. بأن المعترض نقض علة المستدل في جانب الفرع، فالتزم المستدل انتقاضها في جانب الأصل أيضاً. وذلك زيادة في الفساد.

الاعتراض التاسع: القول بالموجب.
وحقيقته: موافقة السائل المسئول في حكم العلة وموجبها، مع استبقاء النزاع في المسألة، أو في بعض صورها.

واعلم: أن الدلالة. إما أن تكون منصوبة لعلة الحكم ثبوتاً ونفياً، أو للحكم. فإن كانت منصوبة للعلة، فإنه كثير. إما يتجه القول بالموجب فيه، مثل قولهم: عقد معاوضة فيه فعدم الرؤية لا يمنع صحته، أو لا يوجب بطلانه، كالنكاح، وكقولنا في الإجارة: الموت معنى يزيل التكليف، فلا تبطل الإجارة مع سلامة المعقود عليه، كالجنون. فيقول « الشافعي » في الأول: إن عدم الرؤية عندي لا يوجب الفساد ولا يمنع الصحة، بل الجهالة هي المبطلة. ويقول « الحنفي » في الثاني: انتقال الملك بعد الموت الى الوارث هو الموجب لبطلان الإجارة، لا نفس الموت. ويدفع هذا بأن يقول: إنني رتبت الحكم على محل السؤال. والسائل سألني عن الرؤية. هل تمنع الصحة وعين الموت ؟ هل تبطل الإجارة ؟ فطبقت الدلالة عليه. فلا يرد القول بالموجب.

الثاني: إن الدلالة تقتضي أن لا يكون الموت سبباً للبطلان، ولا عدم الرؤية سبباً في الفساد. وعندكم وإن لم تكن هذه الأمور علة، فهي سبب. ومهما سلمت أنه ليس سبباً، ارتفع الخلاف؛ فإن السبب هو الموصل إلى الحكم والمؤدي إليه، وعدم الرؤية لا شك أنه كذلك وإن لم تكن علة. وإن كانت الدلالة منصوبة لنفي الحكم.

فإذا قيل بموجب الدلالة فيه، فدفعه إما بتفسير الحكم، وإما بأنه عموم اللفظ أو ظاهره.

أما التفسير: فمثل: أن يقول « الحنفي » في مسألة إزالة النجاسة بالخل: إنه مائع طاهر مزيل للعين والأثر. فتجوز إزالة النجاسة به، كالماء. فيقول « الشافعي »: أنا أقول بموجبه؛ فإنه يجوز ذلك عندي ولا حرج عليه فيه. ولكن الكلام وراءه، وهو حصول الطهارة.

فجوابه: أن يفسر الجواز ههنا بالاعتداد به، وترتب الحكم المجمع عليه: عليه. فيندفع القول بالموجب، وكقول أصحاب « أبي حنيفة » في اشتباه القبلة: إنه أدى ما كلف أداؤه، فيجزيه، أو فيصح. فيقول « الشافعي »: إنه يجزيه عن الأمر المتوجه، أو هو صحيح بمعنى موافقة الأمر المتوجه عليه لحكم الحال. فيقول في جوابه: معنى الصحة والجواز: الاعتداد به عن وظيفة الوقت، أو يبين أن الحكم الأصلي هذا، وبقي القضاء مرتباً عليه. وكان هذا وجهاً آخر في دفع القول بالموجب بأن يبين أنه لا يمكن استبقاء الخلاف في الصورة الأخرى، مع القول بموجب العلة في هذه الصورة.

وأما الدفع بتعميم الدلالة: فمثل: أن يأتي المستدل بدلالة عامة أو مطلقة. فإذا قال المعترض بموجبها باعتبار أو حال أو في عين بدفع أن يقول: إن الدلالة عامة أو مطلقة، فلا يجوز تخصيصها وتقييدها في القول بالموجب. مثل: ما لو قال: إن القيام في الصلاة فرض في غير السفينة، فيجب في السفينة كسائر الفروض. فيقول المعترض: أنا أقول بموجبه. وهي ما إذا كانت السفينة واقفة.

فجوابه: إن الدلالة عامة تتناول حالة وقوف السفينة، وحالة جريانها. ومن هذا الجنس إذا كان اللفظ يحتمل معنيين أمكن الجمع بينهما في الإرادة. فيقول المعترض بموجب الدلالة ذهاباً منه إلى أحد معنييه، كما لو قال في مسائل الزكاة: فلا تجب الزكاة حكماً، لعلة تقتضي

نفي الزكاة. فيقول المعترض: أقول بموجبه؛ فإن الزكاة يراد به الفعل، ولا يجب على الصبي فعل الزكاة عندي. وإذا قال في الصوم: فلا يجب عليه الصوم حكماً لعلّة. فيقول المعترض: الوجوب يراد به الثبوت في الذمة، ويراد به التكليف بالأداء، وأنا أقول بالثاني. وفي هذه الأمثلة يصح الدفع بالتفسير، ويتجه أيضاً أن يقول: أنا أجمع بينهما وأنفي الوجوب بالمعنيين. إذا لم يكن بين المعنيين تضاد، صح أن يراد بلفظ واحد ـ على ما بين في أصول الفقه ـ

وأما الظاهر. فمثاله: لو قال قائل: في الحلي الذهب مال، تجب فيه الزكاة بالحول والنصاب. فيتنوع إلى ما يجب فيه، وإلى ما لا يجب فيه؛ كالماسة. فيقول المعترض: يتنوع عندي. فالنوع الذي ملكه البالغ تجب الزكاة فيه، وما يملكه الصبي لا يجب. فيقول المستدل في جوابه: ظاهر القول في التنويع تقسيم المال إلى ما يجب فيه الزكاة وإلى ما لا يجب. وما ذكرته تنويع الملاك إلى من يجب عليه الزكاة وإلى من لا تجب. ولذلك جرى هذا الانقسام في غير الحلي.

الاعتراض العاشر: أن لا توجب العلة أحكامها. وذلك بأن يكون للعلة حكمان، يتعلق بها أحدهما دون الآخر. كقولهم في صوم رمضان: إنه مستحق العين، فلا يجب فيه التعيين؛ كرد الوديعة. فيقول المعترض: استحقاق العين كما يقتضي إسقاط التعيين، يقتضي إسقاط أصل النية. فلو سقط التعيين لسقطت النية رأساً.

وجوابه: ببيان اختلاف الحكمين. فيقال: النية لتحصيل القربة، والزمان يحتمل القربة وغير القربة. والتعيين للتمييز بين أصناف القربات، والزمان لا يحتملها. ولذلك يشترط النية في طواف الزيارة دون التعيين.

الاعتراض الحادي عشر: الفرق.

وهو سؤال صحيح عند جماهير العلماء، لم ينكره إلا الشذوذ. وهو على ضربين:

أحدهما ـ وهو المتفق على صحته ـ: الفرق بين الأصل والفرع.

والنوع الثاني من الفرق: هو الفرق بين الوصف والحكم. وهذا مختلف فيه بين القائلين بصحة القسم الأول. وقد ذهب الأستاذ « الإمام » إلى رد هذا النوع من الفرق. فقال: الفرق نقيض الجمع، وضده. والجمع وقع بين الفرع والأصل، لا بين الوصف والحكم، فيجب أن يكون اعتراض المعترض متجهاً نحو ما قصد المستدرك إثبات الجمع فيه. وقال أيضاً: جمع الجامع يبقى بعد فرق الفارق بين الوصف والحكم، فلا يقدح ذلك في جمعه.

والذي ذهب إليه القاضي الإمام واختاره إمام الحرمين ـ رضي الله عنهما ـ أن هذا الفرق صحيح. وشرع في تصرفه شروع من لا يعتقد فيه مخالفاً ولا يجوزه بأن قال: إن الجامع بين الأصل والفرع يتعين عليه رعاية ضرب من التقريب. إما من طريق الشبه، أو من طريق المعنى. وحق المعترض أن يسعى في التبعيد بما أمكن. وإنما يتحقق التقريب بين الأصل والفرع في الحكم بواسطة العلة الجامعة بينهما المرتبطة بكل واحد منهما، بل التقريب والارتباط ـ على التحقيق ـ بين الوصف والحكم وصورة الفرع.

والأصل مجاري الأحكام. فإذا فرق الفارق بينهما وقطع ارتباط الحكم من العلة، يوجب ذلك انقطاع الفرع عن الأصل. لا محالة. فإن من استدل في مسألة ظهار الذمي مثلاً. فقال: صح طلاقه، فصح ظهاره. كالمسلم. إن لم يتقرر عنده أولاً: أن الطلاق والظهار متقاربان متلائمان، حتى يلحق الفرع بالأصل لمشاركة الأصل في أحدهما. فيدل على ثبوت الثاني للمقاربة والارتباط. وإذا قطع الفارق هذا الارتباط بينهما بإظهار فارق يوجب المباينة، ينقطع الفرع عن الأصل في الحكم المطلوب استواؤهما فيه. إذ الحكم إنما يرتبط بعلته في الأصل والفرع جميعاً.

وخرج بهذا الجواب عما قاله الأستاذ، فإنه يحقق به: أن فرق الفارق وقع مناقضاً لجمع الجامع ـــ على ما بيناه ـــ

ويكثر الفرق بين الوصف والحكم في الأقيسة التي تكون جوامعها أحكام شرعية. مثل قولنا: صح طلاقه، فيصح ظهاره. كالمسلم. وكقولنا: شخص تجب زكاة الفطر في ماله، فتجب زكاة المال في ماله، كالبالغ.

ثم اختلف العلماء في أنه هل يشترط في الفرق رده إلى أصل ؟

فشرط الأستاذ رده إلى أصل في جانب الفرع والأصل جميعاً. **أما في جانب الأصل**: فلأنه اعتقد المعترض الحكم في الأصل منوطاً بغير ما علل المستدل به، كان منقطعاً عنه، فلم يكن الأصل شاهداً بصحته، فيجب رده إلى أصل آخر. **وأما في جانب الفرع**: فلأن الفرق يتركب من إبداء معنى في الأصل ومعارضته في جانب الفرع، فلا بدّ من رده في جانب الفرع أيضاً إلى أصل.

ومنهم من لم يشترط ذلك في الموضعين جميعاً. أما في جانب الأصل؛ فلأن الحكم متفق عليه. وغرض الفارق: القدح في الدلالة، لا إثبات المذهب. وإذا استويا في الأصل كانت شهادة الحكم لعلّة المستدل، كشهادته لعلة المعترض. فإن رد المستدل علته إلى أصل آخر بعده، فحينئذ يمكن أن يكلف المعترض مثله. فكذا في جانب الفرع. فإنه إذا بين أن الحكم في الأصل، أمكن تعليقه بغير ما علق به المستدل وتبين عدمه في الفرع بالعكس فيه، فقد انقطع عن الفرع وتعذر بناؤه عليه، ولا يحتاج بعده إلى رده إلى أصل آخر. وعدم اشتراط الرد إلى أصل في جانب الفرع: اختيار « القاضي » وفي جانب الأصل اختيار « ابن سريج ».

ومنهم من فرق بينهما فأوجب رده إلى أصل في جانب الفرع دون الأصل؛ لأن جانب الفرع هو المقصود، ولأن الفرق معارضة أو

مشتمل على خاصية المعارضة، فلا بد من رعاية شرائطها. ومن شرائطها: الرد إلى أصل يشهد لها.

ومما يجب التنبه له في سؤال الفرق: أنا إذا لم نعتبر رده إلى أصل في جانب الفرع، واكتفينا بالفرق المرسل؛ فللمستدل أن يقول: يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين. وما عللت به متعدٍّ إلى الفرع، فلا يضرني إبداؤك معنى آخر. فعند هذا من لم يجوز تعليل حكم بعلتين مختلفتين أو متماثلتين، ويقول: إذا تعارض معنيان في الأصل، ولا يمكن الترجيح، يلتحق الحكم بما لا يصح تعليله، كان هذا الفرق عنده قادحاً. وهذا مذهب « ابن سريج » ولأجله يسمع الفرق المرسل، ويتعين عنده سلوك طريقة ترجيح أحد المعنيين إذا أمكن.

قال « الإمام »: **إنه يتولد من هذا المذهب مذهب آخر يمكن المصير إليه.** وهو أن يقال: تعليل الحكم الواحد بعلل، جائز عقلاً وسمعاً، لكنه لا يمكن القياس على مثل هذا الأصل. وذلك لأن كل علة من هذه، إن عرفت بنص أو إجماع. فالأصل المعين: لغو. وإذا كان معلوماً بالاستنباط، مهما سلم المستدل أن الحكم في الأصل ثابت بما أبداه المعترض، انقطع عنه فرعه، فليس لقياسه أصل، بل يكون ذلك قياس الشيء على نفسه. كما لو علم ثبوت الحكم بغير ما اتخذه علة. مثل من يقول: إنه مسَّ، فينتقض طهره، كما لو مسَّ وبال. أو قال: إنها أنثى فلا يصح منها النكاح، كبنت خمس عشرة سنة. والخصم يعلل الحكم فيه بإعتقاده الصغر، فإذا سلم إليه ذلك، صار قياسه قياساً على نفس الفرع، فكأنه قال: أنثى. فلا تزوج نفسها، كالأنثى. ولعل هذا هو الذي أراده « أبو العباس بن سريج » ـــ وقد استوفينا هذا الكلام في كتاب مفرد ـــ

ومن شرائط صحة الفرق: أن يكون أخص من الجمع، وإلا لو

كان أعم منه، لكان جمع الجامع بالوصف الأخص، مقدماً على فرق الفارق بالأعم، بل الأخص يتضمن الأعم.

وينقسم الفرق من وجه آخر بحسب انقسام القياس. فقد يكون بقياس علّة، وقد يكون بقياس دلالة، وقد يكون بقياس شبه. وإذا كان الفرق بقياس العلة؛ فالكلام عليه بعد الفراغ من شرائط صحة الفرق أن يتكلم عليه بكل ما يتكلم به على العلل المبتدأة. والذي يزاد فيه: أن ينظر إلى علة الأصل ويتكلم عليها. مثل: أن يقول « الشافعي » في تعليق الطهارة قبل النّكاح: لا يملك مباشرة التطليق، فلا ينعقد له صفة الطلاق، كالمجنون. فإذا قال « الحنفي »: المعنى في الأصل: أنه غير مكلف، وهذا مكلف. فالكلام عليه: أن نقابل علة الأصل بمثلها في الحكم بأن يقال: لا فرق بين غير المكلف وغير المالك. بدليل البيع وغيره. وإن كانت علة الأصل مختلفاً فيها، فطريقة إبطال تلك العلة. مثل: ما إذا أبدى « الحنفي » في أصول الربويات أنها مكيلات جنس، فيبطل كون الكيل علة.

وأما الفرق بقياس الدلالة: فتارة يفرق بحكم، وأخرى يفرق بنظير. مثال الأول: أن يقول « الحنفي » في سجود التلاوة: إنه سجود يجوز فعله في الصلاة، فيكون واجباً، كسجود الصلاة. فيقول « الشافعي »: المعنى في الأصل أنه سجود، لا يجوز أداؤه على الراحلة من غير عذر، فهو كسجود النفل.

والجواب بعد الكلام الذي يتكلم بمثله على العلل: إن علّة جواز فعله على الراحلة أنه وجد سببه على الراحلة، بخلاف هذا السجود.

والفرق بالنظير: مثل: أن يقول « الشافعي »: حرٌّ مسلم فتجب الزكاة في ماله، كالبالغ. فيقول « الحنفي »: البالغ يتعلق الحج بماله، فجاز أن تتعلق الزكاة بماله، بخلاف الصبي.

والجواب: ببيان أن الزكاة ليست نظير الحج.

وأما الفرق بقياس الشبه: مثاله: إذا قلنا: قرابة لا تجب بها النفقة مع إختلاف الدين، فلا يجب مع اتفاق، كقرابة بنوة العم. فإذا قال: المعنى أن تلك القرابة لا يتعلق بها تحريم المناكحة. وهذه يتعلق بها تحريم المناكحة، فهي كقرابة الولادة. وطريقه: أن يقابل هذا الفرق بجمع مثله. بأن يقال: وإن افترقا في تحريم النكاح، إلا أنهما استويا في الميراث. فإن كان افتراق الفرع والأصل في النكاح يوجب التفرقة في النفقة، فههنا افترقا في تحريم منكوحة أحدهما على الآخر، فيجب أن يفترقا في إسقاط النفقة.

الاعتراض الثاني عشر: القلب.

وقد اختلفوا في قبوله. منهم من ردَّه. متمسكاً بأنه لا بد فيه من عدول عن الحكم، الذي صرَّح به المعلل. وإلا يستحيل القياس على أصله بعينه. ومنهم من قبله. وهو المشهور والأصح. وهو على ثلاثة أضرب:

أحدها: أن يكون قلباً في حكم مقصود في المسألة ــ وهذا أقوى أنواعه ــ مثل: أن يقول « الشافعي » في مسح الرأس: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يتقدر بالرُّبع، كالوجه. فيقول « الحنفي »: عضو من أعضاء الطهارة، فلا يكتفي بما يقع عليه الاسم، كالوجه. فكلٍ واحد من الحكمين مقصود. إذ لا واسطة بينهما، فيكون القلب قادحاً في مقصود الناظر. ومن هذا القبيل: إذا قال « الحنفي » في الاعتكاف: لبث في مكان مخصوص، فيشترط في كونه قربة، انضمام غيره إليه، كالوقوف بغرفة. فيقلب عليه، ويقال: لبث في مكان مخصوص، فلا يشترط الصوم فيه، كالوقوف بعرفة. وهذا القلب قادح ومترجح على المقلوب. لأنه قاض على حكم المسألة.

الضرب الثاني: قلب التسوية. مثاله: قول « الحنفي »: طهارة بمائع

فلا تفتقر إلى النية، كإزالة النجاسة. فيقول القالب: فيستوي مائعه وجامده. كإزالة النجاسة. وسماه بعضهم: قلب التفرقة. فإنه ينزل منزلة من يقول: لا يجوز القياس على الطهارة من الخبث، لأن تلك إذا كانت بجامد لا تفتقر إلى النية. فلم تفتقر إذا كانت بمائع ؟ وهذا بخلافه. ومن القائلين بالقلب من يرد هذا النوع؛ لأنه يريد التسوية في إسقاط النية في الأصل، وفي إيجابها في الفرع. وهذا ضعيف؛ لأن الحكم إثبات التسوية بين المائع والجامد في حكم النية. وقد استوى الأصل والفرع فيه. وإنما افترقا في التفصيل.

ثم القائلون بجواز قلب التسوية، اختلفوا في صحة القياس عليه، ابتداء. مثل: أن نقول: طهارة شرعت للصلاة فيستوي في حكم النية الجامد والمائع فيما دليله طهارة الخبث. فمنهم من قال: الأصل أنواع والفرع متضادان، فكيف يصح القياس عليه ؟ والذي صار إليه كثيرون من المحققين صحته؛ لأن التسوية حكم مطلوب. كما أن الحل والحرمة أحكام مطلوبة بالنظر والإجتهاد. وكالتكليف على الإطلاق، يطلب له علة، ثم يفصل بعده. وإذا كان هذا مقصوداً، فقد اشتركا فيه.

الضرب الثالث: جعل المعلول علة، والعلة معلولاً. كمن قال: صح طلاقه، فصح ظهاره. كالمسلم. فيقال: بل صح ظهاره؛ لأنه صح طلاقه.

وجوابه: من وجوه:

الأول: أن ذلك جائز في قياس الدلالة. ودلالة ذلك: أن الشرع قد ندب الآباء والأمهات، إذا أعطوا أحد الأولاد، أن يعطوا الباقين مثله. فيجوز أن ينصب الابتداء بعطية كل واحد، دلالة على استحباب مثله في حق الثاني.

الثاني: الكلام على هذه العلل — كما ذكرناه —

الثالث: الترجيح.

الاعتراض الثالث عشر: المعارضة.

— وهي من أقوى الاعتراضات القادحة في المجتهدات — فهي قلب. صلحت لأن تتخذ دلالة على الحكم، ابتداء، إلا أنها إذا أوردت بعد تقدم الدلالة على نقيض حكمها، كانت اعتراضاً قادحاً. وحقيقتها: هي المقابلة. والمتقابلان: هما الشيئان اللذان لا يصح اجتماعهما في الثبوت والحقيقة، ولا في القول والدلالة، ولا في الاعتقاد والضمير. ومقابل الشيء أخص مناقضه؛ فإن كل مناقض مقابل، وليس كل مقابل مناقضاً. فإن النفي والإثبات يتناقضان، والحرمة والحل مع التناقض متقابلان. ولعل الأصل والأول فيه: التقابل. والتناقض لازم. بخلاف الثبوت والانتفاء؛ فإنهما متقابلان متناقضان بأول النظر والقصد. فمهما استدل المعلل بدلالة على حكم فعورض بدلالة تقتضي نقيض ما رتب على دلالة، مقابلاً لما رتبه المعلل على دلالة. فمن هذا الوجه تتخصص المعارضة بخاصية لا يشاركها فيه سائر أنواع الأسئلة والاعتراضات.

ولا يحسن على هذا الخلاف اسم المعارضة على هذا النوع. ومن حيث أن المعارضة اعترضت في صوب دلالة المعلل، فصده عن الأداء الى ما نصب الدلالة، ليتوصل إليه، سمى بعضهم كل اعتراض معارضة، وبعضهم خصص اسم المعارضة بالنقض وبالمعارضة المشهورة. وذلك لأنهم لما لم يتنبهوا لخصيصة المقابلة والمعارضة على الوجه الذي بيناه، اختبطوا في تفاصيله. والتحقيق ما ذكرناه.

واختلفوا في معارضة المعارضة. والذي اختاره « الإمام » أنها لا تقبل. لأنه إن عارض بالأولى، فقد عارضها السائل بما يضاهيها. فعليه الترجيح، وإن عارض بغيرها، فالدلالة لا تترجح بدلالة أخرى؛ فإن الترجيح في مأخذ الدلالة لا يصح بدلالة منفصلة — على ما عرف في باب الترجيح — إذا توجهت المعارضة. فعلى المسئول الخروج عنها. فإن كانت لمعارضة بنطق من كتاب أو سنة وسائر أنواع الأدلة، فالكلام

عليها في إسقاط دلالتها: ما ذكرناه من الكلام على الأدلة، وكذلك إن كانت المعارضة لمعنى وعلة؛ فالكلام عليها كالكلام على العلل التي تذكر مبتدأة، ومن شرطها: إتحاد الدلالة بيِّنٌ في المرتبة، وإلاَّ فالمتقدمة في المرتبة تسقط المتأخرة. وأحد وجوه الأجوبة عن المعارضة: الترجيحات — كما سنعقد فصلاً في آخر الكتاب في تفصيلها —

الاعتراض الرابع عشر: التعدية.

وهو مخصَّص بالأقيسة المركبة. وللعلماء في صحة هذا النوع من القياس اختلاف بيِّن — وقد ألفنا في هذه المسألة على الخصوص تأليفاً مفرداً، استوفينا فيه أحكامه.

واختيار « الإمام » في بعض مصنفاته: أن مركب الأصل باطل قطعاً. ومركب الوصف إذا أشعر بفقه، فهو قريب يمكن القول بصحته.

ثم إذا قيل بصحة المركب؛ فقد اختلفوا في قبول سؤال التعدية. فالمنقول عن بعض أصحاب « أبي حنيفة » القول بقبوله. وذهب بعض أصحابنا أيضاً إلى القول به. فقال: إن المعترض علل الأصل بما اعتقده، وعداه إلى فروع له، والمعلل كذلك. فقد استوى القدمان، فخرجت العلتان عن كونهما قاصرتين. وجرى في كل واحدة منهما طرائق التعليل. فعلى المعلل إبطال ما استخرجه المعترض، أو ترجيح ما ادعاه علة عليه. فإنه إذا قال « الشافعي »: باع ما لم يُحط به علماً. فلا يصح. كما لو كان البائع ابن خمس عشرة سنة. فيقول « الحنفي »: هو صغير عندي، فلم ينفذ بيعه عندي لذلك، وعدَّيته إلى المرابي[1]. وكذا به

(١) يقول العلماء في تحريم الربا: إن التحريم مر بأربعة أدوار، وذلك تمشياً مع قاعدة التدرج. الدور الأول: نزل قوله تعالى: « وما آتيتم من ربا ليربوا في أموال الناس، فلا يربو عند الله، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله. فأولئك هم المضعفون » والثاني: نزل قوله تعالى: « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم، وبصدهم عن سبيل الله كثيراً، وأخذهم الربا وقد نهوا عنه » وهو تحريم بالتلويح لا بالتصريح؛ =

في قوله: أنثى. فلا تلي. كبتت خمس عشرة سنة. فيقول: ذلك لصغرها حتى قلت بمثله في الغلام.

= لأنه حكاية عن جرائم اليهود، وليس فيه ما يدل دلالة قطعية على أن الربا محرم على المسلمين. والثالث: نزل قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » وهذه الآية فيها تحريم صريح للربا ولكنه تحريم جزئي لا كلي. لأن تحريم النوع من الربا، الذي يسمى الربا الفاحش. يقول ابن كثير في تفسيره: « ينهي الله عباده المؤمنين عن تعاطي الربا وأكله أضعافاً مضاعفة، كما كانوا في الجاهلية يقولون إذا حل أجل الدين: إما أن تقضي وإما أن تربي. فإن قضاه وإلا زاده في المدة، وزاد الآخر في القدر. وهكذا كل عام، فربما تضاعف القليل حتى يسير كثيراً مضاعفاً » م.هـ. والرابع: نزل التحريم الكلي القاطع الذي لا يفرق فيه القرآن بين قليل أو كثير. في قوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله، وذروا ما بقي من الربا. إن كنتم مؤمنين ».

هذا قولهم في التدريج. والصحيح: أن الربا محرم بكل آية من الآيات الأربعة، ومجموعها يقوي التأكيد. كما أن الخمر لم تحرم بالتدريج — كما قال البعض — بل حرمت من قوله تعالى: « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم... الخ » فالإثم محرم. والإثم هو الخمر.

وقال تعالى: « يسئلونك عن الخمر والميسر. قل: فيهما إثم كبير... » فإذا كان الإثم محرماً سواء كان قليلاً أو كثيراً؛ فالخمر تكون محرمة للإثم الكبير من باب أولى. ومجموع آيات تحريم الخمر يقوي تأكيد التحريم.

ومن أنواع الربا: ١ — ربا النسيئة — ٢ — وربا الفضل.

فربا النسيئة هو: « أن الرجل في الجاهلية يكون له على الرجل مال إلى أجل فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه. فيقول الذي عليه الدين: أخر عني دينك وأزيدك على مالك، فيفعلان ذلك. وذلك هو الربا أضعافاً مضاعفة. فنهاهم الله — عز وجل — في إسلامهم عنه » [ج ٤ ص ٩٠ الطبري].

وربا الفضل — في السنة فقط، والسنة فيه غير مفسرة للقرآن — وهو أن يبيع الشيء بنظيره مع زيادة أحد العوضين على الآخر. ومثاله: أن يبيع كيلاً من القمح بكيلين من قمح آخر، أو رطلاً من العسل الشامي برطل ونصف من العسل الحجازي. وهكذا في جميع المكيلات والموزونات. والقاعدة الفقهية في هذا النوع من التعامل — كما يقول الشيخ محمد علي الصابوني — هي أنه إذا اتحد الجنسان حرم الزيادة والنساء، وإذا اختلف الجنسان حل التفاضل دون النساء. **ولا تعتبر الجودة والرداءة هنا.** أي إذا أردنا مبادلة عين بعين، كزيت بزيت أو قمح بقمح، حرمت الزيادة مطلقاً ولا تعتبر الجودة والرداءة هنا. وإذا اختلفت الأجناس كقمح بشعير أو زيت بتمر مثلاً جازت =

و « الأستاذ الإمام » من الذاهبين إلى إبطال التعدية. وذهب « الإمام » في تقرير التعدية إلى أن المعلل إن سلم للمعترض صحة علته، بقي

= الزيادة فيه بشرط القبض؛ لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح. مثلاً بمثل. يداً بيد. فمن زاد أو استزاد، فقد أربى. الآخذ والمعطي فيه سواء » وفي حديث آخر: « فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً بيد » أي مقبوضاً وحالاً.

مناقشة:

الحديث الأول يبيح بيع الذهب بالذهب. أ ـــ إما بذهب ـــ ب ـــ وإما بقيمة. إذ قوله مثلا بمثل قد يفسر بالقيمة. فلو أن امرأة ـــ مثلاً ـــ معها قلادة عليها نقوش فرعونية وذهبت إلى بائع ذهب، لتقايضه على مثلها ذهباً. فإن البائع ينظر إلى القيمة، ويقدر قلادتها بألف دينار مثلاً. ثم له إما أن يعطيها ذهباً عوضاً عن القلادة بنفس قيمة القلادة، أو يعطيها الثمن وتنصرف. ومعنى الحديث: الذهب بقيمته. إما بذهب أو بنقد. وقوله يداً بيد. أي إعطاء وأخذ موثوق بشهود، وليس الغرض منه: الإعطاء والأخذ حالة المقايضة في هذه الصورة، أو حال أخذ القيمة. فلو أن البائع قال لها: بقي لك عندي من الثمن خمسمائة دينار. وليست هي معي الآن. صارت حاله كحال من اقترض من رجل خمسمائة دينار. وكتب له صكاً وعلى المرأة والبائع أن يشهدا على البيع. ويسلمها ما بقي عنده إذا قدر على السداد. فظاهر الحديث الأول يمنع الزيادة على القيمة، ولا يمنع بيع العين بالعين. والحديث الثاني: يمنع.

وإذا تعارض الحديثان، فإنه يتعين الرجوع إلى القرآن الكريم، لنأخذ بالحديث المتفق معه في المعنى. وفي القرآن الكريم: « أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين، وزنوا بالقسطاس المستقيم، ولا تبخسوا الناس أشياءهم » والحديث الأول متفق مع القرآن في المعنى، وليس من مانع في اعتبار معناه. فإنه على سبيل المثال: لو أخذت امرأة إردبا من القمح الجيد المهزوز وأرادت أن تشتري بدله قمحاً من القمح الرديء الذي يصلح لعلف دواب عندها. وكان القمح الجيد يساوي عشرين ديناراً والعشرون ديناراً هي قيمة إردبين من القمح الرديء. وسلمت للبائع بالإرب الجيد، وأخذت بدله الاردبين الرديئين. فإن البيع صحيح. وليس فيه من أثر الربا شيء. ولو سلمته الجيد، وتركت الرديء عنده إلى أن تيسر وسيلة للنقل. فليس عليها ولا عليه شيء من الوزر.

أما تعامل الناس بتحديد الربح في البنوك والشركات. كأن يودع مائة على شرط أن يتسلمها بعد عام مائة وثلاثة أو ما أشبه ذلك؛ فإن هذا ربا. وأخذ إنسان من البنك مائة ليسددها بعد عام مائة وثلاثة أو ما أشبه ذلك هو ربا إن لم يكن الآخذ مضطراً =

قياسه، بلا أصل. وإن أبطل، صح جمعه، وإن أطلق فلا يترك وإطلاقه. فإن عِلَّته لا بد لها من أصل. وعلى تقدير صحة علة المعترض، يعدم أصلها.

= كآكل الميتة. وحيل البنوك على المودعين بشهادات الاستثمار. وتأكيد الحيل بتصنيفها إلى م، ب، ج، د وبالسحب الشهري وبالفوز بجوائز، كل ذلك ربا. والرهن في الحضر، والرهن في البنوك العقارية محرم أيضاً.

وقد قال لي في سنة ١٩٧٣ م رئيس جماعة صوفية تيجانية في مصر الجديدة في مسجد الإمام الحسن بميدان روكسي: أن رجلاً بنى عمارة، ونفذت نقوده عند سقف الدور الرابع، وليس عنده شيء يبيعه ليكمل، ولا من أحد يريد أن يسلفه. وله قريب فقير ذو عيال في حاجة إلى مسكن. فسأل المغفور له، طيب الذكر الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر محمود شلتوت في التليفون، وكان هو بجواره يسمع، هل يحل لي أن آخذ من البنك لإكمال البناء، مع أن البنك يحدد زيادة على رأس المال حين السداد ؟ وشرح له الأمر كما هو عليه. فأجابه بأنه يحل له الاقتراض من البنك، لاضطراره لتكميل البناء. إذ في عدم الإكمال شماتة به من الأصدقاء والأعداء وإذ إيواء القريب الفقير ذي العيال قربى إلى الله. وإذ في الإكمال منفعة للمالك بأخذ الإيجار، إن أراده. هذا هو معنى ما سمعته.

وفي سنة ١٩٦١ م كان الناس في قرية من القرى المصرية، يذهب الفلاح المحتاج منهم إلى رجل ذي مال. ويقول له: أسلفني عشرة جنيهات وباق على جني محصول الأرز شهران. وأسدد في بيع الأرز. فيقول له: وإذا لم تسدد ماذا أفعل ؟ فيقول له: اكتب عليّ كمبيالة بالمبلغ على شهر أكتوبر القادم. وإذا لم أسدد، تقاضيني في المحكمة. فيقول له: هذا لا يؤدي إلى السداد، إذ طريق المحاكم ملتوٍ وطويل. فيقول له: وماذا تريد ؟ فيقول له: تبيعني اليوم ضريبة من الأرز بالعشرة جنيهات. وتسلمها لي عند جني المحصول. فيوافق الفلاح، مع علمهما كليهما بان الضريبة حال جني المحصول تساوي ثمانية عشر جنيهاً مصرياً. ثم بعد الاتفاق، يكتب دافع العشرة كمبيالة على آخذها ويشهد عليه انه اقترض هذا المبلغ. وبعد شهرين تقريباً يسلم الفلاح له ضريبة الأرز، أو يسلم له ثمانية عشر جنيهاً ويأخذ كمبيالته. هذا ما شاهدته. وفكرت فيه على سنن الشريعة فوجدته عين الربا.

وفي شهر رمضان كان يجلس شيخ بعد المغرب في مسجد القرية ليعلم الناس الفقه في الدين، فسأله سائل عن هذا النوع من التعامل. فأجابه بأنه صحيح شرعاً. إذ هو السلم الذي نص عليه الفقهاء في الفقه، وسأله آخر فأجاب بمثل ما أجاب السائل =

ينقسم إليها مطلق مدلول اللفظ، ليعلم القسم المراد منه حتى يُعرض عليه بعد الإيضاح والتبيين، أو بعد فرضه. كالمذكور المبيَّن. ألا ترى

= الأول. ولم أطق أن أسمع هذه الفتوى، فرددت على الشيخ بأن هذا ليس من باب السلم وأنه هو من باب الربا. وانفض الجمع بضربي من أحد أقربائي. وكنت إذ ذاك في الحادية والعشرين من العمر. وأبي كان قد مات من أربع سنوات. وظهري كان قد انكسر بموته.

وفي الصباح والظلام باق، توجهت إلى بيت الواعظ في « دكرنس » وهو الشيخ حسن عبد الدايم. وكنت أحبه لأنه كان يقيم تلاميذ له في كل قرية يتوجه إليها، ويكره التصوف. وقابلته بعد شروق الشمس وقصصت عليه ما حدث، فضحك لضربي. وقال: هذا ليس من باب السلم، بل هو من باب الربا. فقلت له: تعالى إلى القرية وكلم الناس، فإنهم الآن في حيرة من الأمر. فقال: سآتي إذا شاء الله.

ولقد جاء في يوم الجمعة وصعد على المنبر وخطب في الناس قائلاً: إن هذا النوع من التعامل هو ربا. ذلك: لأن صاحب المال أخذ صكاً بالدين، فأصبح ديناً، لا بيعاً ولا سلماً. ولأن الحكومة تحدد السعر للسلعة لثلاث سنوات مستقبلاً. ولأن هذا الذي اشترى. وذاك الذي باع، دفعتهما الضرورة للبيع والشراء. أما البائع فللحاجة، وأما المشتري فلو لم يكن ضامناً أنه سيكسب بهذا الشراء الصوري، ما أقدم على الشراء. وأن الذي اشترى سيعاقب بعقوبة المرابي. وأن الذي باع بثمن بخس قد تكون عليه حرمة، وقد لا تكون.

فإن كان قد افتقر واحتاج لظرف طارئ عليه ليس من عمل يده؛ كأن قد سرقت أمواله، أو تلفت مزروعاته. فليس عليه من حرمة لقوله تعالى: « وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه » وإن كان قد تسلم ثمن محصول أرضه وصرفه في زواج ابن، أو شراء أرض ولم يعمل حساب الأيام، احتاج، استدان بالزيادة على رأس المال؛ فهذا عليه حرمة كبيرة؛ لأنه هو الذي تسبب في الإضرار بنفسه.

وسمعت من أناس وقرأت عن أناس أن ربا البنوك حلال؛ إذا كانت الفائدة قليلة عن رأس المال. لأن الله حرم الربا في حالة أن يكون أضعافاً مضاعفة. فقوله « أضعافاً مضاعفة » هو قيد لازم في التحريم. وأما قوله: « وأحل الله البيع وحرم الربا » فمعناه عندهم: أنه حرم الربا الموصوف في الآية السابقة بكونه « أضعافاً مضاعفة » أي هو عام صار مقيداً بنص غيره. وأما قوله: « وذروا ما بقي من الربا » فمعناه عندهم: « ما بقي من الربا » الموصوف بكونه « أضعافاً مضاعفة » وأما قوله: « يمحق الله الربا » فمعناه عندهم: الربا المقيد بكونه « أضعافاً مضاعفة » وأما قوله: « وما آتيتم من ربا ليربوا » فمعناه عندهم: « ليربوا في أموال الناس مضاعفاً ».

وقد رد عليهم الشيخ محمد علي الصابوني، والشيخ أبو الأعلى المودودي بردود =

ومما يدخل في جملة الأسئلة: التقسيم وعده بعضهم في الاعتراضات. وهو فاسد؛ فإن التقسيم استكشاف عن أحد محتملات اللفظ. فما

= مستفيضة. وأقوالها: إن قوله تعالى: « أضعافاً مضاعفة » ليس قيداً ولا شرطاً، وإنما هو لبيان الواقع الذي كان التعامل عليه أيام الجاهلية. وأن قوله تعالى: « وذروا ما بقي من الربا » نص في ترك المضاعف وغير المضاعف. هذا أقوى ما عندهما في الرد.

والرد الذي لا يرد: هو أن قوله تعالى: « وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم » يفيد أن رأس المال هو الذي يرد فقط في حالة التوبة، فلو كان الربا القليل مباحاً لما كان يقول إن الرد لرءوس الأموال فقط. وعليه يكون قوله تعالى: « وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم » هو النص المحكم في التحريم للمضاعف وغير المضاعف. ويكون « أضعافاً مضاعفة » نص متشابه يحتمل أنه لبيان حالة تعامل أهل الجاهلية، ويحتمل أنه لبيان حالة تعامل اليهود مع الأمم. فإن عندهم قد كتب لهم العلماء: « لا تقرض أخاك بربا » أي اعط أخاك اليهودي بلا زيادة بالربا كما تشاء. ويحتمل أنه تبكيت وتوبيخ. والمعنى: « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة » تفعلوا ؟ هذا لا يصح. ويحتمل أنه قيد في التحريم وشرط. وإذا كان النص محتملاً لهذه المعاني؛ فإنه يجب رده إلى محكمه. ومحكمه هو: « وإن تبتم فلكم رءوس أموالكم » أمر بها في التوبة، ففي السلوك القويم عدمه.

وفي مجلة « المجتمع » العدد تسعمائة وثمانية وثلاثين. السنة العشرين التي صدرت في الكويت في الرابع والعشرين من أكتوبر سنة ألف وتسعمائة وتسعة وثمانين:

أن مفتي مصر « محمد سيد طنطاوي » ــ وهو خريج كلية أصول الدين جامعة الأزهر ــ قد أفتى بإباحة أرباح شهادات الاستثمار وصناديق التوفير. وأن فتواه هذه تسمى فتوى العار، ونشرت صورة لاحتجاج الشعب المصري المسلم على فتوى العار. وأوردت كلاماً لعلماء ثقات يناقض فتوى العار. وبينت المجلة: أن المفتي أخطأ خطأً كبيراً في فتواه هذه. وأنا على يقين من خطئه في فتواه هذه. وفي فتاوي غيرها. ليس هنا محل ذكرها.

ومما جاء تحت هذا الموضوع في هذه المجلة:

د. محمود السرطاوي

أستاذ التشريع والفقه المقارن في الجامعة الأردنية

الربا كالزنا لا يصبح حلالا بتراضي الطرفين !

شهادات الاستثمار:

في تعريفه لشهادات الاستثمار يقول الدكتور السرطاوي: شهادات الاستثمار او سندات =

أن السائل يقول: إن أردت به كذا، فهو ممنوع. وإن أردت به كذا، فهو مسلم؛ ولكنه ما وجه التأثير ؟ ولذلك صح بصيغة « أي » وما يجري مجراها. وهذه من صيغ الأسئلة ــ كما يتبين ــ

= الاستثمار دين على المؤسسة أو الدولة التي اصدرت هذه السندات، فهي إذن قرض على المؤسسة أو الدولة، بحكم القانون يمكن تداولها، وقد تكون لحاملها فقط، ولذا تعد من الأوراق المالية، وباعتبارها من الأوراق المالية لا يجوز اخذ الفائدة على التعامل بها كسائر الأوراق المالية، وباعتبارها قرضاً لا يجوز اخذ الفائدة المشروطة، أما الفائدة غير المشروطة فقد نص الفقهاء على جواز أخذها، ومما لا شك فيه ان الفائدة في شهادات الاستثمار مشروطة والا لما اقرض صاحبها المؤسسة او الدولة.

ورداً على ما ورد في فتوى (العار) من إباحة المعاملات في شهادات الاستثمار، وما يشبهها كصناديق التوفير، يقول الدكتور السرطاوي: ان من القواعد المقررة في الشريعة الاسلامية ان جميع الأحكام الشرعية مرتبطة بالمصالح، ولكنها تتعين بالشرع وتتقيد به، فحيثما يكون هناك نص واضح صريح من شرع الله فالمصلحة تتحقق فيه وان خفيت علينا، ومجال الاجتهاد في تبين المصلحة حيث لا نص من كتاب أو سنة، ولقد اجمع العلماء على تحريم الربا لقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ».

هل هو التباس

وقد حصل الالتباس بين بعض صور البيع والربا عند من لم يفهموا مقصد الشارع من تحريم الربا. قال تعالى: « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ».

وقد بينت الأحاديث الشريفة هذا الامر، وجلّت مقصد الشارع فيه فكل ما كان ثمنا للأموال الاخرى ــ بحسب العرف العام او القانون ــ وامكن ضبطه لا يجوز جعله مثمنا، لانه ميزان توزن به الاموال الاخرى، وجعله مثمنا نقض لما اتفق عليه الناس، او جرى به حكم القانون، وعلى ذلك فشهادات الاستثمار هي أثمان أي موازين، فيجري فيها الربا كسائر الموازين، كالأوراق النقدية والذهب والفضة.

ان القول بجواز الفوائد على شهادات الاستثمار من اجل تشجيع الناس على شرائها لما في ذلك من النفع العام مبني على المصلحة، وانما يكون النظر في المصالح حيث لا نص، اما وقد ثبت النص الدال على الربا، وشهادات الاستثمار نوع منه، فليس الامر محلا للنظر والاجتهاد... الخ.

« هذا ولا يمكننا حصر من قالوا بحرمة الصور التي وردت في فتوى المفتي فهم =

فهو إذاً داخل في المنع والمطالبة بحسب طرفي المقسم عليه. فهو سؤال داخل في تلك الأسئلة، وليس اعتراضاً بنفسه.

= الأغلبية الكاثرة وما عداهم ليسوا سوى قلة قليلة استندوا على بعض الشبه الواهية التي تم تفنيدها ودحضها من قبل المؤتمرين.

هذا فضلاً عن ان فتوى المفتي قد خالفت ما صدر عنه قبل ذلك في ٢٠ فبراير ١٩٨٩.

ولذا فقد انتهى المشاركون الى بطلان ما جاء في فتوى المفتي الشيخ الدكتور محمد سيد طنطاوي واعتبارها مخالِفة مخالَفة صريحة للنصوص القطعية الواردة في هذا الشأن.

وفي ختام المؤتمر صدرت عنه القرارات والتوصيات التالية:

القرارات والتوصيات

١ ــ يرى المشاركون بالاجماع ان فوائد شهادات الاستثمار وصناديق التوفير من الربا الصريح الذي حرمه الله تعالى وحرمه رسول ﷺ لانها قروض بزيادة مشروطة نظير الاجل، وانه لا فرق في ذلك بين ان يكون الربا بين الافراد بعضهم بعضاً أو الدولة مع الافراد.

٢ ــ يؤكد المشاركون على ان الفتاوى والقرارات الصادرة عن المجامع الفقهية والمؤتمرات الاسلامية بتحريم الفائدة على أنواع القروض، ومنها قرارات وتوصيات مجمع البحوث الاسلامية الصادرة في مؤتمره الثاني المنعقد في عام ١٩٦٥ بالقاهرة بحضور عدد كبير من فقهاء الشريعة ومن رجال الاقتصاد والقانون من ٣٥ دولة اسلامية حيث صدرت بالاجماع ومنها:

ــ الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الانتاجي لان نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة في تحريم النوعين.

ــ الحسابات ذات الاجل وفتح الاعتماد بفائدة وسائر انواع الاقراض نظير فائدة كلها من المعاملات الربوية وهي محرمة ».

[القسم الرابع
في
أنواع القوادح والمبطلات
وأقسام المطاعن والإشكالات]

يشتمل[1] على فصول تسعة:

(١) في الأصل: خاتمة الكتاب. بدل: القسم الرابع في أنواع القوادح والمبطلات، وأقسام المطاعن والإشكالات.

الفصل الأول
في
القول في إستصحاب الحال

وهو على ضربين:

أحدهما: استصحاب أصل العقل.

والثاني: استصحاب الدلالة.

وشملها: استصحاب الأمر الكائن قبل. فإن لم يكن في الواقعة قبل الاشتباه، حكم شرعي، كان استصحاباً بحكم العقل، وإن كان قبله في حكم شرعي، يستمر ما كان معلوماً قبله. واعلم: أن الأدلة التي عددناها إذا انتفى جميعها في نازلة من النوازل، تبقى الواقعة على ما كان قبل، في حكمها. وهذا الطريق هو الملقب في زماننا **بطريق « لا نص »** مثل: ما نقول فيمن قتل مسلماً في دار الحرب، ولم يعلم إسلامه: لا تجب عليه الدية؛ لأن ذمته كانت فارغة، وطريق شغلها: الشرع. ولم يرد في الشرع ما دل على الشغل. وكذا في نفي إيجاب الوتر والأضحية.

وأما استصحاب حكم الدلالة. فهو أنا إذا عرفنا ثبوت ملك أو نكاح وما أشبههما؛ فإذا بينا بعده: أنه لم يوجد ما يوجب تغير ما

تقدم، يلزم أن يبقى الحكم الثابت مستمراً. وقول من يقول: إن النافي لا يحتاج إلى إقامة الدلالة؛ ضعيف. وذلك لأن الإجماع منعقد في غير محل الخلاف؛ فلا يمكن استصحابه في هذه الحالة.

نعم. يجوز أن يستدل على بقاء حكمه، بانتفاء دلالة مغيرة مزيلة تارة، ويستدل بقيام دلالة البقاء والاستمرار أخرى. وما قاله بعض الناس في المتيمم إذا رأى الماء في خلال صلواته: أنه تبقى صحيحة؛ لأن الإجماع انعقد على صحتها؛ فمن يدعي فسادها عند وجود الماء؛ فعليه إقامة الدلالة: لا يصح. لأن الإجماع انعقد في غير حالة رؤية الماء؛ فلا دلالة في حالة وجدان الماء. ولا بد لمعرفة الحكم في هذه الحالة من دلالة شرعية — وقد أفردنا تأليفاً، لتقرير هذا المسلك، واستوفينا الكلام في إيراد الإشكالات وحلها —

الفصل الثاني
في
طريقة مستمرة بين نظَّار الزمان

وهي الطريقة الملقبة بالنافي. وأوردنا هذه الطريقة في كتاب مفرد، ووجهنا عليها اثني عشر اعتراضاً.

الفصل الثالث
في
ترتيب الأدلة والاعتراضات

اعلم: أنه لا يتعين على المعلل الاعتلال بأجلى ما يمكن من الأدلة في الأحكام التي مستندها غلبات الظنون، بل للمعلل التمسك بقياس خفي، يجوز ربط الحكم بمثله في الشرع، وإن كان في المسألة قياس أجلى منه وأظهر. وكذلك لا يتعين عليه التمسك بالنص الجلي في الأحكام التي مستندها القواطع من نصوص الكتاب والسنة، بل يجوز النزول إلى الأدنى مع القدرة على الأعلى من بابه. هذا كله إذا اتحدت الجهة في طريق القطع أو الظن. وأما إذا اجتمعت الجهتان ــ أعني القطع والظن ــ فهل للمستدل أن يتمسك بالقياس في مسألة يظفر فيها بدلالة قاطعة من نص الكتاب أو نص السنة المتواترة أو إجماع قاطع ؟

اختلفوا فيه. فمن منع استدل بأن التمسك بالظنون مجوز للضرورة. وإلاَّ فالمطلوب هو العلم في كل باب، كما في أصول الديانات وأصول الشرائع. ومن جوازه استدل بأن مستند الأحكام الاجتهادية هو الظنون. فالقاطع من الدلائل، كالمفيد للظن في حق وجوب العمل.

ويترتب على ما قدمناه: مسألة. وهي أنه هل يجوز العدول إلى القياس في مسألة يظفر فيها بنص من أخبار الآحاد التي لا تقبل التأويل ؟

فمن جوزها قدمناه كان هذا عنده أجوز. والذين منعوا ذلك اختلفوا ههنا. فمنهم من أوجب التمسك بالخبر، لتقدمه في المرتبة على القياس. وتقدمه على القياس مقطوع به، كتقدم النصوص المتواترة. ولعل الصحيح أنهما متساويان؛ لأنا لا نقطع بأن الخبر الواحد منطوق الشارع، بل للظنون فيه مجال؛ كالقياس سواء.

وأما الاعتراضات. فقد اختلفوا في رعاية اشتراط الترتيب فيها. فمنهم من قال: إن ذلك ليس شرطاً البتة؛ فإن كل ما يصدر عن السائل فهو قادح في الدلالة بلا معنى، لرعاية الترتيب فيه.

وعند هذا لا بد من بيان أنواع القوادح. وهي ثلاثة أنواع:
أحدها: ما يرجع إلى القدح في نفس الدلالة.
والثاني: ما يرجع إلى حيد الدلالة عن محل النزاع.
والثالث: الاعتراضات.

مثال القسم الأول: أن يكون العلم طرداً، أو تخيل نقيض ما نيط بها. وهذه الأجناس تكون في مرتبة واحدة.

والقسم الثاني ــ وهو العدول عن محل النزاع ــ فهو القول بموجب العلة. وهو من القوادح. لكن العلماء اختلفوا فيه، وفي النقض. فقال قائلون: إن القول بالموجب أبلغ في كونه قدحاً؛ فإنه يتبين به أنه لم يدل بعد في المسألة المسئول عنها والمنقوضة لعيب في محل النزاع وإن كانت فاسدة. ومنهم من قال: النقض أبلغ؛ فإنه يتبين بالنقض: أن الذي أتى به ليس بدلالة رأساً. وما لا يكون دلالة أصلاً، لا يكون دلالة في محل النزاع، بخلاف القول بالموجب؛ فإن مورده معترف بكون المذكور علة حكم في الشرع، وإن كان حائداً عن الغرض. ومنهم من قال: إنهما في مرتبة واحدة، لعرُو محل النزاع عن إفادة علة المسئوول فيه الحكم المطلوب، فلا تقديم لواحد منهما على الآخر.

القسم الثالث: فمنها المنع والنقض. وهما مقدمان على سائر

الاعتراضات. وهل تقدم أحدهما على الآخر، أم كلاهما في رتبة ؟ اختلفوا فيه. فمنهم من اعتقد وجوب تقديم المنع؛ فإنه نفي لأصل وجود العلة، أو جزء منها. والنقض يورد على ما يعتقد مورده أنه منصوص في محل النزاع وموجود فيه، إلا أنه باطل، لورود النقض عليه. ومنهم من قال: النقض مقدم، لأنه يبطل العلة — إذا توجه — إبطالاً لا يرجى لها ثبوت — وأما المنع فالمعلل فيه متمكن من إثبات الممنوع بعد توجه المنع؛ لأن المنع على التحقيق مطالبة بإقامة الدلالة على تثبيت ما ادعى المعلل ثبوته. ومنهم من قال: إنهما في مرتبة واحدة؛ لأن أحدهما نفي لوجود أو جزء منها، والثاني ينفي كونه علة.

وأما القلب. فهو متأخر في المرتبة عن النقض والمنع جميعاً. وإذا منع المسئول مسألة النقض على مذهبه فليس للسائل إثباته بدلالة.

وأما الفرق. فهو بعد القلب؛ لأن القالب يدعي المشاركة مع المعلل في العلة وأصلها، وأما الفرق فهو مقدم على المعارضة؛ لأن منها الفرق المعكوس في الفرع، المردود إلى أصل له شاهد. ومنها الفرق المرسل. وهو إبداء معنى يخص الأصل دون الرد إلى أصل آخر. وكل واحد قادح في الجمع بالتعرض لنقيض مقصود المعلل. والمعارضة دلالة منفصلة مستندة إلى دلالة أخرى. والمعارضة آخر هذه الأقسام — لما بيناه —

واختلفوا في أنواع القلب. فمنهم من قدم القلب المصرح به على قلب التسوية، لكونه أقرب وأمس بالمقصود، ومنهم من جعلهما في مرتبة واحدة. وينكشف بما قلناه: أن من قال: لا يشترط الترتيب في الاعتراضات؛ فقد أخطأ. فإنها إذا كانت مترتبة في أنفسها من حيث العموم والخصوص، ومن حيث التأثير في الدلالة، ومن حيث القوة والضعف، كانت رعاية الترتيب فيها واجبة، لتكون المناظرة والمجادلة مطابقتين لمراتب الأدلة والاعتراضات في أنفسها. كما أنها تكون مطابقة لحقائق الأدلة والاعتراضات في ذواتها.

الفصل الرابع
في
الانقطاع

قال قوم: إنه لا يتصور في جانب السائل انقطاع؛ لأنه طالب هادم. وهذا إختيار صاحب « المغنى » وهو قوي في مناظرات الكلام. وذهب « الاستاذ » وكثير من المحققين إلى أن الانقطاع يعم الطرفين؛ فإنه لو صح أن يقال: السائل المتمادي على المطالبة، له أن يطالب ويصبر عليه، إلى أن يعثر على قادح وينبه لاعتراض بعد اعتراض، جاز أن يقال للمسئول: الباحث[1] عن علة الحكم، إنه[2] يريد أوصافاً يروم بها دفع النقوض؛ فإنه قد لا يتنبه للوصف الدافع للنقض، إلاَّ بعد إيراده وتوجيهه. فيجب أن يقال: إن السائل يحكم بانقطاعه إذا لم يكن ما أتى به قادحاً، كالمسئول إذا لم يستمر له ما نصبه دلالة بتوجه النقض أو غيره من المطاعن عليه. واختيار « الإمام » — رضي الله عنه — أنه يُنظر إلى صيغة سؤاله. إن أورده إيراد مسترشد مستكشف، لا يحكم بانقطاعه إذا عجز عن تقرير ما أورده أولاً. وإن أورده إيراد

(١) البحث: ص.

(٢) وإنه: ص.

مجادل ذابٍّ عن مذهب؛ يحكم بانقطاعه. وذلك يتبين من قرائن أحواله
ـــ وأكثر المناظرات جارية على هذا السبيل ـــ

ومنهم من قال: لا يحكم بانقطاع واحد منهما، لأن المناظرة والمجادلة: مذاكرة في دلائل الأحكام، وبحث عنها، وتطلُّب الأحكام للنوازل. وهذا إنما يتحقق بالمعاونة من الطرفين، والفحص عن الحق من الجانبين. وإلى مثله ذهب علماء السلف، وهكذا كانت مناظراتهم.

الفصل الخامس
في
تعديد الاعتراضات الفاسدة

وهي على ضروب

أحدها: قول بعضهم: هذا الذي ذكره المعلل صورة المسألة. فلا يكون دلالة. وتمسك في إثباته بأن قال: يجب أن يكون القياس مشتملاً على أربعة أمور: الوصف، والأصل، والفرع، والحكم. وإذا جعلت صورة المسألة جامع القياس، ينعدم أحد أركانه ويعود إلى ثلاثة.

وجوابه المشهور: أن الوصف الجامع إن استجمع شرائط صحة العلة، وَوُجد فيه طريق ثبوتها من الإخالة والاطراد، وكونها غير مناقضة لأصول الشرع ونصوصه، وجب إتباعه. وكون صورة المسألة لا ينافي هذه الشرائط، وإن فقد شيء من ذلك كان باطلاً، لانتفاء طريقة التصحيح، لا لكونه صورة المسألة.

والجواب الحقيقي: ما ذكرته في بعض المباحثات. وهو أن صورة الشيء خاصيته التي يمتاز بها ذلك الشيء عن غيره امتيازاً، لا يصح المشاركة فيها. فإن كانت خاصيته نوعية ينفصل بها ذلك النوع عن غيره من الأنواع انفصالاً، لا تصح المشاركة. وإن كانت خاصيته عينية، تنفصل بها تلك العين عن سائر أفراد نوعه.

إذا تقرر هذا فنقول: صورة النزاع إشارة إلى أخص ما ينفرد هو به. وما هذا سبيله لا يتصور مشاركة غيره إياه. وصورة محل الإجماع تباين وتخالف صورة محل النزاع في ذلك. وإذا كان كذلك لا ينتظم الجمع بينهما؛ لأن الاجتماع إنما يتصور بأمر يشتركان فيه. وما يتباينان فيه يستحيل أن يكون بعينه مشتركاً بينهما. وما يشتركان فيه يستحيل أن يكون صورة لهما، ولا لأحدهما. وقد انتظم القياس فيما وقع فيه الكلام، فلا يكون الجامع صورة النزاع.

والثاني: الفرق الذي هو نتيجة الإجماع. مثل قول القائل على من ألحق النبيذ بالخمر بجامع الشدة: إن مستحل الخمر يستوجب أحكام الكفر ومستحل النبيذ بخلافه. وهذا باطل. فإنه فرق هو من نتيجة الإجماع الذي يجب اختلافهما فيه، فلا يكون قادحاً.

الثالث: قول بعضهم: إن الأصل متأخر في الثبوت عن الفرع فلا يتلقى حكمه منه، فيما إذا ألحق المعلل الوضوء بالتيمم في اعتبار النية. وهذا ضعيف. لأن هذا النوع من قياس الدلالة، ويجوز الاستدلال بالمتأخر على المقدم فيه، كاستدلالنا بإحكام الفعل على عالمية الفاعل، وفي قياس العلة أيضاً لا يمتنع أن يكون لحكم الوضوء مستندان: أحدهما: متقدم على التيمم، عُرف به حكمه. والثاني: عُرف من شرع التيمم، فيكون حكم الوضوء في النية ثابتاً قبل شرع التيمم بتلك الدلالة. وهذه الدلالة الثانية أيضاً تفيد الثبوت. إذ لا يمتنع تناوب العلل المؤثرة على معلول واحد. وعلى هذا لا يكون استدلالاً بالمتأخر على المتقدم. فإن هذه العلة الثانية لوجوب النية في الوضوء بعد شرع التيمم وحكمه، متقدمة بالرتبة على حكم الوضوء من حينها، وإن كان التيمم في صورته وشرعيته متأخراً عن الوضوء.

الرابع: قول بعضهم: ما اتخذته علة، أمكن نصبه معلولاً، لما جعلته علة. والعلة يجب أن تكون متميزة عن معلولها، كما إذا قال: صح

طلاقه فيصح ظهاره. كالمسلم. فيقول المعترض: جعلت صحة الطلاق علة لصحة الظهار. ولو عكس عاكس وقال: الظهار علة بصحة الطلاق، لم يكن دفعه بما يوجب تفرقة بين القولين، بل كل واحد كالآخر. وهذا أيضاً ضعيف؛ لأن هذا النوع يجري في قياس الدلالة.

فإن اعترض بصحة قياس الدلالة. فسؤاله باطل. وإن رد، فجوابه بإثبات صحة الاستدلال بقياس الدلالة. ودلالة ما قيل فيه: إن قياس الدلالة مشعر بالمعنى الجالب للحكم، وإن كان بواسطة. **وعلى الجملة:** إما أن يكون مشعراً بوجه الشبه، فيدخل في أقسام قياس الشبه — وهو حجة عند الأكثرين — وإما أن يدل على المعنى، فيندرج في جملة قياس المعنى — وقياس المعنى حجة بإتفاق القياسين.

الخامس: قول بعضهم: إن المعنى الذي اتخذته علة الحكم ليس له فرع، فلا يقبل. وهذا يرجع إلى الكلام في صحة العلة القاصرة. وهي مسألة مشهورة. ودلالة صحتها: أن العلة أصل الحكم ودليله. فلا تقف صحتها على وجود فرع لها. نعم يستدل بوجود الفرع على صحة العلة، إذا كان الفرع متفقاً عليه. أما توقف العلة في وجودها أو في عليتها على ما يتفرع عليها بعد كونها علة، فهو محال.

السادس: قول بعض المتأخرين: إن ما ذكرته من العلة يمنعها المعنى الفلاني عن ترتب الحكم عليها، وعدُّوا هذا في الاعتراضات، وسموه أبداً مانع الحكم في جانب الفرع. وهذا فاسد؛ فإن ذلك المعنى إن كان يقتضي نقيض حكم العلة، فهو معارضة مقبولة إذا تمت شرائطها — وقد سبقت — وإن كان الحكم قد تخلف عن العلة عند وجود ذلك المعنى فهو نقيض العلة. وكل واحد اعتراض برأسه. ومثال: قولهم: ما ذكرته يفيد الحكم إذا تجرد عن الشبهة، أما إذا وجدت الشبهة فلا. وقد وجدت الشبهة في المتنازع فيه.

وجوابه: ما سبق في دعوى المانع.

الفصل السادس
في
ترجيح الأدلة بعضها على بعض
عند التعارض والتقابل

الترجيح: تجنيح إحدى الدلالتين بزيادة في مأخذها غير مستقلة بالدلالة. ولا يجري ذلك في دلائل العقول. وفطنة الترجيح تعارض صور الأدلة السمعية. والأدلة السمعية تنقسم إلى النطق والمعنى. والنطق ينقسم إلى قاطع في الدلالة وغير قاطع. والقاطع في الدلالة ينقسم إلى قاطع في الطريق، وإلى غير قاطع في الطريق. وغير النطق: ما يستند إلى النطق في كونه دلالة. وذلك ينقسم أيضاً إلى القاطع وغير القاطع. فالقاطع كالإجماع وفحوى نصوص الكتاب والأخبار المتواترة. وغير القاطع كدليل الخطاب والأقيسة التي هي معقول هذه الأصول. فإذا تعارض قاطعان في الدلالة والطريق، كنصوص الكتاب أو نصوص السنة المتواترة؛ فإن عُلم تقدم أحدهما، كان المتقدم منسوخاً بالمتأخر. وليس ذلك محل الترجيح. نعم. لو تطرق ظن النسخ إلى أحدهما، كان المتأخر مقدماً عليه ــ على الصحيح ــ وما كان قاطعاً في الدلالة دون الطريق، كأخبار الآحاد إذا تعارضت، ولم يعلم التاريخ وتطرف إلى أحدهما ظن النسخ كان الآخر مقدما ــ على الصحيح

ــ كحديث « أبي هريرة » في مسِّ الذكر، مع حديث « قيس بن طلق » و « أبو هريرة » فمن أسلم سنة ست من الهجرة، و « قيس » تقدم إسلامه. فالقسم الذي يكون قاطعاً في الدلالة والطريق من هذه الأقسام لا يجري فيه الترجيح، إلا من الوجه الذي أشرنا إليه. وما سوى هذا من الأقسام كلها فيه في مظنة الترجيح عند التعارض. وذلك في ما كان من قبيل النطق، وما يجري مجراه.

والترجيح يكون من وجوه:

أحدهما: نطقاً.

والثاني: دلالة.

والثالث: أن يكون أحدهما قولاً والآخر فعلاً.

منهم من يقدم القول، ومنهم من قال بالعكس، ومنهم من جعلها في مرتبته.

الرابع: أن يكون أحدها قد قصد فيه الحكم المتنازع فيه، ولم يقصد ذلك في الثاني. مثل: قوله عليه السلام: « ليس في الخضروات صدقة » مع قوله عليه السلام: « فيما سقت السماء العشر » فإن إيجاب العشر غير مقصود من هذا الحديث، ولا ببيان ما يجب فيه، ولا ما لا يجب. بل الغرض التفرقة في قدر الواجب بين الحالتين في الجنس الذي يجب فيه العشر. والنفي مقصود في الثاني.

الخامس: أي كون أحدهما أظهر في الدلالة على الحكم من الثاني.

السادس: أي يكون مع أحدهما تفسير الراوي، فيقدم. لأن الراوي أعرف بمراد الشارع.

السابع: أن يكون أحدهما قد ورد على سبب، والآخر قد ورد سبباً وتمهيداً. فإنا وإن فرعنا على أن ما ورد على سبب يأخذ حكم العموم، إلا أن تقييده بسبب يوجب فيه نوع ضعف، فيترجح عليه ما لا يتعلق بسبب.

الثامن: أن يكون أحدهما مثبتاً والآخر نافياً. فالمثبت أولى؛ لأنه يتضمن زيادة لم يتضمنها الآخر.

التاسع: أن يكون أحدهما ناقلاً، والآخر مقرراً. فالناقل أولى؛ لأنه يفيد حكماً شرعياً.

العاشر: أن يكون أحدهما مما تضمن احتياطاً أو زيادة احتياط؛ فهو أولى.

الحادي عشر: أن يكون أحدهما حاظراً والآخر مبيحاً. فالحاظر أولى عند قوم؛ وهما سواء عند آخرين.

الثاني عشر: في أخبار الآحاد إذا تعارض. أن يكون رواة أحدهما أعدل وأحفظ وأضبط؛ فهو أولى. وهل ترجح بكثرة الرواة ؟ اختلفوا فيه. والمراد بهذه الكثرة: كثرة لا يترقى بها إلى حد الاستفاضة؛ فإنه حينئذ يخرج الحديث به عن مرتبة الآحاد ويدخل في قبيل ما يحصل العلم الاستدلالي بالنظر فيه.

الثالث عشر: أن يكون أحدهما أخص بالمتنازع فيه. مثل: أن يدل أحدهما بعمومه أو إطلاقه، والآخر باسمه الخاص، أو أحدهما أخص بحكم النازلة من الآخر. فالخاص مقدم على العام والمطلق، والأخص مقدم على الأعم.

النوع الثاني: ترجيح المعاني: وذلك من وجوه:

أحدها: أن يكون أصل المعنيين منصوصاً عليه دون الآخر، فهو أولى.

الثاني: أن يكون أصل أحدهما ثابتاً بدليل مقطوع به، يتقدم على ما ثبت أصله. بدليل غير مقطوع به.

الثالث: أن يكون أحدهما قد استخرج من أصل، نص على القياس عليه، فهو أولى؛ فإنه قياس الشارع.

الرابع: أن يكون أحدهما قيس على أصل، هو من جنس الحكم المختلف فيه. أي مشارك في أخص وصف الحكم. فهو أولى.

الخامس: أن يكون إحدى العلتين منصوصاً عليها. فهي أولى؛ لأنها أقوى.

السادس: أن يكون المعنى الجامع في أحد القياسين محسوساً. منهم من قال: المحسوس أولى من الحكم المتحد جامعاً. ومنهم من قال بالعكس. والأول أصح.

السابع: أن يكون أحدهما إثباتاً والآخر نفياً. فالمثبت أولى؛ لأن المثبت يدل بالأصالة والذات، والنافي يدل بالتبعية والملازمة.

الثامن: أن يكون أحدهما اسماً والآخر وصفاً. فالوصف أولى؛ لأنه متفق على جواز نصبه علة، والاسم مختلف فيه.

التاسع: أن يكون أحدهما أقل أوصافاً. فمنهم من قال: قليل الأوصاف أولى؛ لأنه أعم، ومنهم من قال: إن كثير الأوصاف أولى؛ لأنه كلما كثرت الأوصاف اشتد من مشابهة الفرع الأصل.

العاشر: أن يكون أحدهما مطرداً منعكساً في جميع موارده ومواقعه. فالمنعكس أولى؛ لأن العكس لا بد منه في الجملة لصحة العلة، فالتزايد فيه يوجب الترجيح.

الحادي عشر: أن يكون أحدهما يوجب احتياطاً أو زيادة احتياط. فهو أولى.

الثاني عشر: أن يكون أحدهما ناقلاً والآخر مبقياً. فالناقل أولى.

الثالث عشر: أن يكون أحدهما يوجب سقوط العقوبة، والآخر يوجبها. فالمسقط أولى عند قوم، والمثبت عند آخرين.

الرابع عشر: أن يكون أحدهما يوافق دليلاً من أصل، أو معقول أصل. فهو أولى؛ فإنه حينئذ يكون ملائماً لأصول الشرع وقواعده.

الفصل السابع

[في

التنبيه على مواقع الغلط المتطرق

إلى القياس، وحصر مجامعه]

هذا الفصل يجب تقديم مضمونه في المجادلة على جميع أنواع الاعتراضات.

ومضمونه: التنبيه على مواقع الغلط المتطرق إلى القياس وحصر مجامعه.

نقول:

الأول: من شرط صحة القياس: أن تكون الأوصاف المجعولة علة، غير الحكم المرتب عليها. إما بالذات وإما بالجهة والاعتبار؛ فإن لم يكن، كان استدلالاً بالشيء على نفسه.

الثاني: أن تكون الأوصاف أجلى عند العقل من الحكم وأعرف منه. فإن كان أخفى منه، أو مثله في الخفاء، أو لا يتبين إلّا به، كان باطلاً.

الثالث: أن تكون الأوصاف متمايزة. وإنما تنعدم هذه الشريطة

باستعمال ألفاظ مترادفة على معنى واحد على ظن أنها متباينة، أو باستعمال لفظ مشترك بين معنيين، فيعدم بسببه مشاركة الفعل الأصل في المعنى الواحد، الذي يريد القائس الجمع بينهما لأجله في الحكم المطلوب. وقد ينشأ الغلط من استعمال الألفاظ المتباينة، على ظن أنها مترادفة، فيقع بسببه غلط عظيم. وذلك مثل أن توجد ألفاظ مختلفة في المسموع، يطلق على شيء واحد باعتبارات مختلفة، فيغفُل الذهن عن ما فيه المفارقة والمباينة، لخفائه. ويستعمل أنها تدل على معنى واحد. مثل: لفظ « الصارم » و « المهند » و « السيف » فإنه قد يظن أنها مترادفة. وهي متباينة، لأن لفظ « السيف » يدل على هذه الذات المخصوصة فقط، و « الصارم » يدل عليه بشرط الحدَّة، و « المهند » بشرط النسبة.

ومثاله في الفقهيات: لفظ « الرق » و « الملك » فإنهما متباينان؛ فإن الرقيق يطلق على الآدمي باعتبار الملك، بشرط كونه فيه خاصة، والمملوك باعتبار الإطلاق دون قيد الإضافة الخاصة. وكذا: اسم « الصلاة » على الصلوات المعلومة، وعلى الطواف المشروع في الحج. ويدخل في جملة ما ذكرناه: استعمال الألفاظ المتشابهة والمشككة، على أنها متواطئة — كما سبق شرح ذلك في المفردات.

الرابع: أن تكون المقدمات الموردة كاذبة بالكلية أو بالجزئية، ولكنه يخفى فيها وجه الكذب. وذلك قد يكون بسبب « الواو » العاطفة، وأنها صالحة لجمع الأجزاء، وصالحة لجمع الأحكام على حقيقة واحدة. مثل: أن يقول قائل: الخمسة زوج وفرد. فإنه صحيح بمعنى أنها مركبة منهما. وباطل كذب. بمعنى أنها هي فرد، وهي أيضاً زوج.

ومثاله في الفقه: قول القائل: الإمساكات في الصوم عبادة ومأمور بها. وأيضاً: قول القائل: النكاح حق الولي وحق المرأة؛ فإنه إن أريد به أن فيه حق الولي صحيح، وإن أريد به هو بحقيقته حق المرأة، وهو أيضاً حق الولي. فهذا باطل. وفي المثال الأول. إن أريد به أن

الإمساكات بمجموعها عبادة: مُسلَّم. وإن أُريد به أن كل جزء من أجزائها عبادة، فذلك قد يكون ممنوعاً. وهذا من قبيل ما يصدق مفرداً ولا يصدق مجموعاً.

وقد يكون الكلام مفرداً، ولا يكون مجتمعاً. فإنك لو قلت: الخمسة زوج. ووقفت عليه، كذبت. وإذا قلت: الخمسة زوج وفرد وأوردت ما أشرنا إليه، صدقت. ولو قلت: إنه متعبد، صدقت أيضاً. ولو قلت: إنه متعبد مجتهد، خيَّلت أنه مجتهد في العبادة.

ومثاله في العادات: قولك: زيد ظننت ماهراً. وكان ماهراً في الخياطة، أو في صناعة أخرى عن الطب. لو أفردت، صدقت. ولا يوهم الكذب. فإذا قيل ذلك مقروناً بالطب، يظن أنه ماهر في الطب، فإنه وإن كان قد يصح إطلاقه من حيث أن ما يصح مقيداً، يصح مطلقاً. ولا ينعكس ولكنه يوهم الكذب. **هذا هو تطرق الكذب من جهة دلالة الألفاظ.**

وأما الكذب من طريق المعنى: فإما أن يكون القول فيه كاذباً بكليته أو بجزء منه، أو لا يكون كاذباً، لا في الكل ولا في الجزء، لكنه في الجهة. أما الأول فسبب المشابهة فيه: اندراج القضيتين تحت عام يشملهما من وصف ذاتي أو خاصة أو عارض. إما حقيقة، وإما توهما؛ فإنه مهما صدق على شيئين شيء واحد، يظن أن أحدهما يصح على الآخر، كمن يتوسم أن البياض لمجمع نور البصر، بسبب أن السواد كذلك، من حيث يصدق عليهما شيء واحد. وهو أن كل واحد لون. وأما الاندراج الوهمي. مثل حكم العامة بأن الإله ــ تعالى ــ في جهة؛ لظنهم كل موجود فهو متحيز. والباري موجود. وكل متحيز في جهة؛ فالباري في جهة.

وأما ما كان كاذبا بالجزء. فسببه: سبق الوهم إلى العكس. مثل: أن يرى الرائي سيَّالا أصغر مرة، فيظن أن كل سيال أصغر كذلك. ومثله: إذا حكم على لازم الشيء الذي هو أعم من الشيء بحكم،

فيظن أن الحكم يصدق على ذلك الشيء. مثاله من الفقه: أن الصلاة عبادة ومتاب عليه، فيحكم على كل متاب عليه بأنه عبادة. وهو لازم أعم من الصلاة وسائر العبادات. ومن قبيل ما يصدق في الجزء: أن يكون الحكم إنما يصدق على الشيء بشرط أو في وقت؛ فيؤخذ مطلقاً أو بدون ذلك الشرط.

هذا هو تطرق الخلل من جهة المقدمات.

وأما تطرق الخلل من جهة الحكم فذلك من وجهين:

أحدهما: أن يكون الحكم يلزمه الشيء بالتبعية لمقارنة ما هو المؤثر، فيحكم عليه مطلقا. مثل ما يقال: إن قطع حبل القنديل إسقاط للقنديل، ورفع العماد يوجب هويّ السقف. وهذا خطأ، بل الموجب للسقط هو الثقل. وهذا شرط يحصل عنده. وإلقاء الوقر الأخير في السفينة مغرق، بمعنى حصول الغرق عنده به، وبما تقدم من الأثقال، لا به وحده. ومثاله من الفقه: أن الماء مطهر. فإنه قد يمنع ذلك. ويقال: إنه مزيل للمنجس. ثم تحصل الطهارة في المحل مستندة إلى سببها المستمر عند انتفاء المنجس.

الوجه الثاني: أن يوضع المستعد مكان المؤثر، والاستعداد مكان التأثير. مثل: أن يقول القائل: إن الخمر مسكر. وهو يحتمل العرضية والتحقق، وكذا بالعكس، والسيف قاطع، والباري ــ تعالى ــ خالق في الأزل. فكل هذه وجوه يتطرق من جهة أفراد كلماتها، ومن جهة مقدماتها، ومن جهة ارتباط الحكم بالمجعول، جامعا فيه.

وقد يتطرق الغلط إلى القياس من جهة تأليف كلماته، وهيئة ألفاظه وأوصافه. وذلك إما لانتفاء أصل المشاركة بين الفرع والأصل، باستعمال اللفظ المشترك في تحقيق الجمع أو سبب المفارقة بينهما في المعنى المشترك فيه بوضع المتباينة موضع المترادفة أو المشككة والمتشابهة والمستعارة موضعها، أو لفقدان التركيب الخاص بذلك الضرب من

القياس. مثل: إهمال ما يخص قياس العلة في وضعه من الشروط. وكذا كل نوع من أنواع القياس إذا أهمل شرط من شرائطه. ومثل: أن يفقد أصله — كما تقدم اشتراطه — أو بسبب فساد الوضع. وقد تبين هذا أيضا فيما قبل.

ومنه ما يكون منشأ الخلل من حيث الارتباط بينه وبين الحكم. وهو أن لا يكون الحكم المربوط بالعلة منطبقاً على جواب السؤال. وذلك إما بالعدول مطلقاً، فيرد عليه القول بالموجب أو بالتخصيص. وهو العرض من محل السؤال، أو في بعض صور السؤال — وقد تقدم الكلام فيه — وقد يكون منطبقاً على أصل الحكم دون كيفيته. مثل: أن يكون السؤال عن اللزوم والوجوب والفتوى به. فنصب الدلالة على الجواز والإطلاق وبالعكس.

فهذه المواضع كلها مظان المغالط من هذه الوجوه. فعلى المعترض أن يتأمل أولاً في القياس المذكور؛ فإن وجد وجهاً أو جوهاً من هذه الجملة، اتخذه مطعنا فيه قبل الخوض في الاعتراضات، ثم بعد الفراغ يشتغل بإيرادها.

الفصل الثامن
في
ذكر العدم والقيود
العدمية في العلل الشرقية

العدم المطلق[1] لا يصح أن يعقل ويعلم. وإنما يعقل العدم بناء على فهم الوجود، محققا أو مفروضا، مضافاً إليه الانتفاء. فإن أخذ الانتفاء والعدم مطلقاً غير مخصص بجنس؛ فإنما يعقل مضافاً إلى مطلق الوجود ومرتباً عليه. فأول ما يحصل في نفس الإنسان ويدخل في ذهنه ويتصوره: هو الوجود، ثم انتفاء ذلك الوجود المتصور أو المحقق: هو العدم. مثل قولنا: وجود ولا وجود.

وهذا المعنى إذا عُبِّر عنه بلسان الفارسية، يظهر الغرض منه جداً. مثل قولنا « هست » و « نيست » وقولنا « هستى » و « نستى » وبالعربية « إيس » و « ليس » فإن « إيسا » يدل على الكينونة والوجود. و « ليس » — على ما قيل — أصله: لا أيس. فحذفت الألف والهمزة، فبقيت « ليس ».

(١) في دلالة الحائرين لابن ميمون في الإعدامات.

وإذا أخذ الانتفاء مقيداً مضافاً إلى جنس. وإما أن يكون عدم ذلك ذات، أو عدم صفة لذات، كمعنى أو هيئة أو حالة أو ما يجري مجرى هذه الأمور. أما عدم الذات. فمثل: ما يفرض من عدم فرس أو فيل، مطلقاً أو في مكان مخصوص أو في زمان مخصوص، وعدم معنى، أو حال عن الذات. مثل ما يفرض من عدم علم أو عدم عالمية لذات، أو عدم شكل وما يجري مجراه. مثل: عدم عضو؛ كيد أو رجل أو عدم مال لـ « زيد » أو عدم ولد له، وما أشبهه.

وكل هذه الأعدام. فإما أن يكون واجباً أو غير واجب. فالواجب منه هو الممتنع وجوده، سواء كان ذاتاً أو معنى في ذات أو حالاً لذات. والممتنع في ذاته، كشريك الإله تعالى ـــ والمعنى الممتنع كالسواد والحركة للقديم، والحال كالتحيز والحجمية والشكل وما يجري مجراه مما يجب نفيه عن القديم ـــ تعالى ـــ والعدم الجائز في الذوات. مثل عدم الجمل في هذه الدار، وعدم التين والرمان في البلد الفلاني، أو الوقت الفلاني، وسائر ما يصح وجوده وعدم العالم قبيل وجوده؛ والعدم الجائز من المعاني والأحوال. مثل عدم الفقه لـ « زيد » ـــ مثلاً ـــ وما أجري مجرى المعاني. مثل عدم الرجل لـ « بكر » إذا كان عديم الرجل إما من أول حال وجوده، أو لأمر طرأ عليه بعده. وهذا النوع من العدم الممكن قد يكون وجود ذلك المعدوم الذي كان العدم مضافاً إليه ممكناً للشيء المضاف إليه عدمه؛ بحسب جنسه، كعدم القرن للإنسان؛ فإنه عدم أمر ممكن بحسب الجنس، وهو الحيوانية. إذ هو موجود لبعض الحيوانات، وكعدم الذكورة للمرأة، وقد يكون ممكنا للشيء بحسب النوع. مثل: عدم اللحية للنساء وأنها ممكنة لهن بحق النوع. وهو نوع الإنسان؛ فإنها موجودة للرجال.

وربما يكون الأمر المنفي عن الشيء ممكناً له، بحسب حال ووقت، لا مطلقاً؛ كعدم اللحية لبعض الرجال بسبب داء الثعلب، وكعدمها

للخصيان والخدم. وإلى عدم قبل الوقت كعدمها في حق المرد من الذكور.

وتنقسم الأعدام كلها قسمة أخرى. فمنه ما يدل على وجود مقابل للشيء المنفي عنه؛ كخاصة له أو عارض لازم أو غير لازم. مثل قولنا: قديم. فإنه اسم بسلب يدل على خاصية تقع بها المفارقة والانفصال، وكقولنا أعجم. في غير الإنسان من الحيوانات. ومنه ما لا يدل على وجود مقابل ولا يلازم ذلك. وهذا ينقسم إلى ما يقتضي الذات التي عدم عنها ذلك الأمر باعتبار وجوده، أو يوجد له ما عُدم عنه، والسعي في تحصيله له. هذا كالفقر الذي هو عدم الملك في الأموال في حق المسلم. وهذا النوع مخصوص بعدم أمر في حال يمكن وجود ذلك المعدوم لمن عدم عنه ذلك في تلك الحالة.

إذا تقرر هذا فنقول: إن العدم الواجب أن لم ينبه على أمر وجودي يلازمه ويتضمنه؛ فيجوز أن يكون مستنداً لحكم عدمي، كما نقول: إن عدم الجسمية أو الجوهرية، دلالة على عدم المماسة، وانتفاء التحيز واستحالة قبول الأعراض وغير ذلك، وعدم الذكورة في بعض الناس دلالة على عدم ما لا يصح وجوده مع انتفائها. إما عادة وعرفاً في بعض الأشياء، وإما حكماً وشرعاً في بعضها، وما يدل على المعنى الوجودي من العدم، يجوز أن يكون مستنداً لحكم الوجودي والعدمي أيضاً؛ كقولنا: إن كون الإله ـــ تعالى ـــ قديماً: دلالة على وجوب البقاء له. والقدم من الأمور العدمية؛ فإنه عبارة عن نفي الأولية. ونقول: إن كون الإله ـــ تعالى ـــ ليس بحادث: دلالة وجوب البقاء له. فإن نفي الحدوث وثبوت القدم يدلان جميعاً على ثبوت خاصية يفارق القديم لها سائر الحوادث في تلك الخاصية، هي التي توجب هذه الأحكام، أو يلزم عنها هذه الأحكام. أما أنه يلزم من ذلك انتفاء كثير من الأحكام الجائزة على الحوادث عن الباري ـــ تعالى ـــ فذلك

جلي، لا خفاء به. وأما ثبوت تلك الأحكام، فذلك مستدرك من النظر العقلي، وإن كان لا يضاهي القسم الأول في الوضوح والجلاء. وأما عدم الأمر الممكن ثبوته للذات بحسب الجنس أو النوع أو الشخص.

فإن كان بحال يقارن، فيلازمه ثبوت أمر في تلك الذات، فلا شك في أنه يجوز أن يتحدد ذلك ما جامع القياس؛ فإن العلل في الشرعيات والعاديات قسمان:

أحدهما: ما يكون علة بذاته من غير توسط، كزنى المحصن في إيجاب الرجم، والثقل في اقتضاء الهويّ.

والثاني: ما يكون علة باعتبار الملازمة، كإلقاء ما يقبل الاحتراق عادة في النار الموقدة؛ فإنه جعل علة لوجوب الضمان في الشرع، وليس إلا بقاء علة الاحتراق، بل المؤثر فيه السخونة والحرارة المودعة في جرم النار، والإلقاء أمر يظهر عنده أثر العلة، وهو على الحقيقة من باب الشرط، إلا أنه لما كان من قبيل ما يوجد أثر السبب عنده على الاطراد، أو الأكثر، جُعل علة لوجوب الضمان. وأضيف الاحتراق في العرف إلى الإلقاء. وأكثر الإعدام التي يجعلها الفقهاء جوامع الأقيسة تكون من هذا الضرب. وإذا كان هذا النوع من العدم شارك كثيراً من الأمور الوجودية في الوجه الذي صارت تلك الموجودات عللاً للأحكام؛ ساواها في وجه العلية، فليكن علة؛ لأن العلل الشرعية لا يعني بها إلا الأمر الذيْ منها فرض وجوده، يلزمه وجود أثر من الآثار الشرعية، مرتبا على وجوده. ويلزم من العلم به العلم بوجود ذلك الأثر مرتباً على العلم به، بل أكثر الأسباب العادية تنهض أسبابا مستعقبا لتلك الآثار العادية من هذه الجهة.

ونظيره في الشرعيات: كلمة « البيع » من الإيجاب والقبول، فإنهما جعلا أمارة ثبوت الملك للمتعاقدين في الغرضين، عند وجود شرائط مخصوصة، لدلالتها على الاطراد على ظهور الحاجة التي منشؤها

الإنسانية، لا كلمة « البيع » و « الشراء » وهذا نظير ما نحن فيه، فلا فرق بين العدم والوجود. وإذا بحث حق البحث يؤول حاصل العلل الشرعية إلى أعدام(١) تتجدد الأحكام عند تجددها؛ فإن الحاجات المخصوصة هي العلل المؤثرة بالآخرة أوضع الأسباب ونصبا لمظان. وهي إما أمور عدمية، أو أمور وجودية توجد عند عدم أمور تتعلق بوجوده، وجود أشخاص وذوات، مطلوب وجودهم أو يتعلق بوجودها بقاؤهم، أو وجود ما ينبغي كون الشيء في وجوده أو بقائه على حالة له، مطلوبة. فعدمه عن ذات تتعلق بوجوده صلاحه، يقتضي تحصيله له. هذا كالفقر والمسكنة الداعيين إلى استحقاق الزكاة والكفاية. فتارة يقتضي أمثال هذا إثبات الاستحقاق له، وأخرى نفي الاستحقاق عليه. أما اقتضاؤه استحقاق الصدقة، فلا يخفي على ما دلت عليه النصوص القواطع والإجماع الصادر عن الأمة.

وأما نفي الاستحقاق فكذلك. فإنا نقول فيمن لا يملك شيئاً: فقير: ولا تجب عليه الزكاة والنفقة؛ لأنه يستحيل تكليف من لا مال له، صرف مال إلى محتاج. هذا أمر عقلي يستغني فيه عن تكلف في معرفته.

وقد تكون معرفة ذلك من طريق الإخالة والمناسبة، كما نقول فيمن لا يملك ما يفضل عن كفايته، ولا يستغني عن ما يملك من المال: لم يملك ما يفضل عن حاجته، فلا يجب عليه صرف ما في يده، أو شيء منه إلى غيره. كما إذا لم يملك سوى ثياب بدنه؛ لأن تكليفه بذلك إضرار به، وأمر إياه بتضييع حاجته. وهذا النوع من العدم يناسب نفي الوجوب عليه، نظراً إلى حقيقته دون توسط الاستدلال به على انتفاء سبب وجوب الزكاة، كما يظنه بعضهم. وإن ذلك طريق ثان

(١) إعلام، ص.

لمعرفة الانتفاء، بل إذا حقق في النظر تؤول مناسبة الانتفاء إلى ما ذكرناه. فإن ملك النصاب إنما اعتبر في وجوب الزكاة، لتنعدم حاجته وينتفي عنه ضرر الاستحقاق عليه. وكانت المناسبة بالذات، لما ذكرناه. وهذا كله من حيث إن العدم المحض له حكم الوجود لتخصصه بذات دون ذات وصحة التجدد عليه.

ولذلك قال الفقهاء: إن النفي إذا كان متخصصاً، يكون في حكم الإثبات المحقق، فتسمع الشهادة به. مثل أن يدعى على « زيد » أنه قتل « بكراً » بكرة يوم الجمعة الفلانية في موضع كذا حال طلوع الشمس، فإذا شهد شاهدان: أنا حضرنا في هذه الساعة في هذا المكان، وشاهدناه لم يفعل فعل القتل، ولم يكن حاضراً عند ذلك الرجل المشهود بقتله، فإذاً لم تسمع هذه الشهادة، لكون العدم المشهود به متخصصاً.

ولذلك قسم المتكلمون المعجز إلى أفعال وجودية، وإلى ما هي في حكم الأفعال، كتحدي النبي — عليه السلام — بتفرده من بين الخلائق أجمعين بتحريك أنملته، وتعذر ذلك على جميع الناس مع استمرار العادة باقتدارهم عليه، مهما أرادوا. وهذا أمر عدمي، أعني: تعذر التحريك، بل لو لم يتحدَ بتحريكه بنفسه، بل استدل على صدقه في دعوى نبوته، بتعذر التحريك على الناس. كان ذلك حجة مصدقة. وهو عدم محصن، لكنه عدم أمر ممكن وجوده له متخصص به بعد تحقق الدواعي نحوه.

ويستند هذا الكلام إلى أصل آخر، لا بد من تقريره. وهو أن المصالح والمفاسد، ليست أموراً ذاتية، وإنما هي أمور تقارن بعض الأفعال، ووجوه تختص ببعض المتجددات لأحوال عارضة وصفات طارئة، كالخمر — مثلاً — لا تختلف حقيقتها وصفاتها باختلاف الزمان، لكن تحريمها كان صلاحاً في حق بعض المكلفين في بعض الشرائع، وفي بعض الأزمان، ولم يكن كذلك في حق الآخرين في غير ذلك

الزمان على وفاق الأدوية والأشربة والأطعمة التي تختلف المصالح والمفاسد، المتعلقة بها، بالنسبة إلى العقلاء، لاختلاف أحوالهم من الصبا والشباب والشيخوخة والصحة والمرض والسفر والحضر، واختلاف أزمانهم؛ كالصيف والشتاء والربيع والخريف، واختلاف مساكنهم كالشمال والجنوب.

وإذا كانت الأفعال مصالح باعتبار أمور متقاربة، وألطاف خفية فالإعدام يجوز أن يقارن ما اختص به تلك الإعدام: ألطاف خفية مطلوبة وأمور مصلحية مرهوبة، لأجلها بنصب تلك الأعدام أو تلك الذوات من جهة تخصيصها بانتفاء تلك الأمور عنها أسباباً لأحكام قاضية تلك المصالح. ولذلك اتصف الوطء عند انتفاء الملك والنكاح في الموطوءة، وعلم الواطئ الملكف لحقيقة الحال، بكونه مفسدة مؤثرة في إيجاب الحد، وعند انتفاء هذه الأمور أو بعضها لا يكون كذلك. والقتل يتصف بوصف القبح إذا كان ظلماً، ويكون ظلماً عند عروِّه عن الاستحقاق.

فإن قيل: إن العدم لا يكون فعل أحد، فلا يصح أن يجعل سبباً لمؤاخذة أحد، أو إيصال نفع إلى أحد، إذ السبب لا بد أن يستند إلى من ثبت الحكم له، أو عليه.

الثاني: إن التخصيص واجب الرعاية في الأسباب، والعدم نفي محض، لا يتخصص بذات وشخص، فلا يتصور ربط حكم به بالنظر إلى شخص دون غيره.

الثالث: إن العدم إن جعل دلالة على الحكم من حيث التنبيه على أمر وجودي، فهو مستند الحكم ومستدعيه، فذلك الأمر هو العلة، وهو منشأ الصلاح. ولا كلام في جواز نصب الأمور الوجودية أسباباً للأحكام. وإن جعل علة لعدم حكمه وانتفائه، فيكون النظر أولاً بين ذلك الحكم وعدمه أو شرطه أو ركنه، ثم ينتفي الحكم بعده، لانتفاء تلك الأمور المرعية، ويعلم الانتفاء عند العلم بانتفاء تلك الأمور.

الرابع: إن العدم إن جعل علة من حيث هو متجدد، فلا تخصُّص فيه، وإن جعل علة باعتبار النظر إليه فقط، فلا فرق بين المستمر والمتجدد.

الخامس: لا فرق بين نفي العلة وبين إثبات علة منفية، فكان إيجاد العدم علة نفياً للعلة رأساً.

والجواب عن هذه الإشكالات:

أما الأول:

فجوابه من وجهين:

أحدهما: إن العدم قد ينسب إلى فعل فاعل، ولكنه بالذات، بل بالعرض والتبعية، بأن يفعل الإنسان فعلا يلازمه عدم شيء من الأشياء. مثل أن يفعل ضد معنى من المعاني، فيلازمه عدم ضده، فيكون عدم ذلك الضد منسوباً إليه بواسطة فعله الضد الآخر. وكثير من الأمور الوجودية التي هي مستند الأحكام، يستند إلى العباد بوسائط أفعال أخر. مثل الجراحة والاختراق في المحل وسائر الحوادث التي تنسب إلى الإنسان بواسطة أمور أخرى. ثم جعلت تلك الأفعال التي تلازمها تلك الموجودات أسباباً. كذلك العدم يصح استناده إلى العباد من هذا الوجه، فيصح أن يكون سبباً.

على أن من المتكلمين من صار إلى جواز استناد العدم المتجدد، إلى القادر ابتداء، دون توسط استناد أمر وجودي إليه. وصار إليه جماعة من متكلمي أصحابنا. وإذا جاز ذلك في الكلام، ففي الفقه أجوز.

الثاني: إنه لا يشترط في اختصاص الحكم بشخص دون آخر، كون السبب فعلاً له، بل شرطه: اختصاص لمن يظهر الحكم في حقه بوجه من وجوه الاختصاصات العقلية أو الحسية أو العرفية أو الوضعية، والعدم يصح فيه التخصص، كعدم اليد للإنسان، وكعدم المال لـ « زيد » وهذا

كالأسباب الوجودية، فإن موت القريب سبب استحقاق أقاربه ماله المتروك، وليس الموت فعلاً له، وإتلاف عبده سبب لوجوب قيمته له، بل إتلاف ذاته سبب استحقاق ورثته ديته وقصاصه، ودلول الشمس وغروبها فعل الله ـــ تعالى ـــ وهو سبب لزوم عبادة الصلاة على المكلفين، والقتل من قريبه سبب مؤاخذته بالدية[1]، ووجود ولد للإنسان سبب مؤاخذته بكفايته ونفقته. وليس حدوث الولد فعلاً له. وأكثر الأسباب ليست أفعالاً للذين ثبتت تلك الأحكام في حقهم، مثل الأحتلام ونزول المني، سبب لوجود الغسل. وهذا أكثر من أن يحصى ويعدُّ.

فمن ذا الذي يشترط في ثبوت الأحكام أن تكون أسبابها أفعالاً، لم تثبت الأحكام في حقهم أو عليهم ؟

---

(١) قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل. وحكى غيرهما عن « ابن علية » و « الأصم » أنهما قالا: ديتها كدية الرجل، لقوله عليه السلام: « في النفس المؤمنة مائة من الإبل » وقد قوى الشيخ محمد الغزالي السقا رأى ابن علية والأصم بقوله: « وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل. وهذه سوأة فكرية وخلقية، رفضها الفقهاء والمحققون. فالدية في القرآن واحدة للرجل والمرأة » [ص ١٩ السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث] وتقويته ـــ رضي الله عنه ـــ في موضعها. احتراماً لنص القرآن في التسوية، ولآخذه من الأحاديث ما يوافق القرآن في التسوية، ورفضه لما عارض القرآن في هذا الموضوع من الأحاديث. مثل ما جاء في كتاب عمرو بن حزم. وهو ودية المرأة على النصف من دية الرجل.

وقال القاضي أبو يوسف في كتاب الخراج: « ولا قصاص بين الرجال والنساء في العمد، إلا في النفس؛ فإن رجلاً لو قتل امرأة قتل بها. وكذلك لو قتلته، قتلت به. وأما ما دون النفس فليس بينهما فيه قصاص. وفيه الأرش. حتى لو قطع رجل يد امرأة أو رجلها أو إصبعاً من أصابعها أو شجها موضحة. وذلك كله عمد، أو كانت هي فعلت ذلك به، لم يكن بينهما قصاص. وكان في ذلك الأرش، إلا في النفس خاصة، ففيها القصاص وأرش جراحاتها على النصف من أرش جراحات الرجال... الخ »

وبئس ما قال أبو يوسف في قطع الرجل يد المرأة مثلاً، أن لا تقطع يده بها. لماذا لا تقطع يده كما قطع هو يدها ؟ ألم يقل الله في القرآن الكريم: « أن النفس=

وقولهم: إن العدم لا يكون منشأ الصلاح.

جوابه: ما قد بينا أن العدم قد يكون منشأ المصلحة، وأن معنى كون الفعل منشأ الصلاح ليس يرجع إلى أنه كذلك لذاته، بل إلى أنه كذلك، لمقارنة أمور به ــ كما نبهنا عليه ــ وهذا في العدم ممكن. وبينا: أنا لا نحتاج فيه إلى اتخاذ انتفاء سبب الثبوت واسطة ــ كما تقرر ــ.

= بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن. والجروح قصاص » ؟ فإذا أخذوا من هذا القول أن نفس المرأة كنفس الرجل في وجوب القصاص، أي لو قتل رجل امرأة، يقتل بها. فلماذا لا يسري ما في القول كله على الرجل والمرأة في غير النفس بالنفس ؟ وما دليل الفقهاء على أن الرجل لو قطع إصبع المرأة لا يقطع إصبعه بها ؟ إن قولهم هذا لغو على القرآن بلا دليل منه.

وقد لغا بعض الفقهاء على هذا القول في قتل المسلم بالكافر. وبيان ذلك: أن الكافر يدعى إلى الإسلام فإن أبى وقال سأسالم المسلمين ولن أحاربهم ولن أنضم إلى أعدائهم ولم يظهر منه ضد قوله. فإنه لا يحل للمسلمين قتله ولا أخذ الجزية منه. وأن اليهودي أو النصراني يدعى إلى الإسلام. فإن أبى وقال سأسالم المسلمين ولن أحاربهم ولن أنضم إلى أعدائهم ولم يظهر منه ضد قوله؛ فإنه لا يحل للمسلمين قتله ويحل لهم أخذ الجزية منه. والجزية لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب فقط بنص القرآن. وقد لغا الفقهاء في موضعين:

الأول: الكافرون إذا عقدوا معاهدة مع المسلمين. وعاهدهم المسلمون. ثم اعتدى مسلم على كافر بالقتل؛ فهل يجب القصاص من المسلم لقتله الكافر المعاهد ؟

الثاني: اليهود أو النصارى الذين سالموا المسلمين ودفعوا لهم الجزية. ثم اعتدى مسلم على يهودي أو نصراني بالقتل؛ فهل يجب القصاص من المسلم لقتله اليهودي أو النصراني ؟ واليهود والنصارى إذا دفعوا الجزية يطلق عليهم أهل الذمة.

قال الشيخ محمد الغزالي السقا ــ رضي الله عنه ــ: « وحديث الآحاد يفقد صحة بالشذوذ والعلة القادحة، وإن صح سنده. فأبو حنيفة يرى أن من قاتلنا من أفراد الكفار قاتلناه. فإن قتل، فإلى حيث ألقت. أما من له عهد وذمة؛ فقاتله يقتص منه. ومن ثم رفض حديث: « لا يقتل مسلم في كافر » مع صحة سنده؛ لأن المتن معلول بمخالفة للنص القرآني وهو: « النفس بالنفس » [ص ١٨ السنة النبوية]

ولنعم ما قال هذا الشيخ الجليل. فإن بعض الفقهاء قبلوا روايات محدثين تمنع قتلهم=

وقد اندرج جواب الإشكال الثالث تحت هذا الكلام. إذا قررنا أن العدم ملحق بالوجود وفرع عليه. فعلى الوجه الذي يجعل الدال من الأمور الوجودية بطريق اللزوم سبباً، يصح أن يجعل الانتفاء والعدم سبباً.

= المسلم إذا قتل المعاهد أو الذمي. وهذه الروايات ضعيفة لقوله تعالى: « وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم »: ولأنه إذا سرى بين الأمم والشعوب أن المسلمين لا عهد لهم ولا ذمة لهم؛ فإن ذلك يصدهم عن الدخول في دين الإسلام. وهذا هو غرض واضعي هذه الروايات الكاذبة على رسول الله ﷺ.

وثمة روايات تدل على قتل المسلم بالذمي والمعاهد. وهي موافقة للقرآن في المعنى. فلماذا لا يهملون الروايات المخالفة ؟

أ ــ روى أهل المدينة أن رسول الله ﷺ قتل مسلماً بكافر وقال: « أنا أحق من وفى بذمته ».

ب ــ أمر عمر بن الخطاب بقتل رجل من المسلمين قتل نصرانياً غيلة من أهل الحيرة. وقتل.

ج ــ قال علي بن أبي طالب: « إذا قتل المسلم النصراني، قتل به ».

د ــ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: « دية المعاهد كدية الحر المسلم ».

فإن قال قائل: إن الله يقول: « أفنجعل المسلمين كالمجرمين ؟ » فقد منع التسوية. ومنعها يمنع القصاص من المسلم إذا قتل غيره.

يرد عليه: بأن المسلم ليس كالكافر وليس كاليهودي والنصراني. ولكن الكافر بعهده مع المسلم صارت له ذمة وحرمة. ولماذا يعاهد ؟

واليهودي أو النصراني بدفعه الجزية، صارت له ذمة وحرمة. وإلا فلماذا يعاهد ؟ والعهد والذمة هما اللذان أوجبا القصاص بينهما. وإذا لم يوجد عهد ولا ذمة، فالمساواة بينهما غير حاصلة في وجوب القصاص.

فإن قيل: إن الدليل على عدم المساواة بينهما في القصاص هو أن الكافر المعاهد واليهودي والنصراني دافعي الجزية إذا مات فإنه لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين. وهذا يعني أن لغير المسلم ذمة ليست مساوية لحقوق المسلم.

يرد عليه: بأن شعائر الدين الإسلامي، يجريها المسلمون على المسلم بموجب دخوله في الإسلام. وللكافر شعائره، وللكتابي شعائره. والعهد قد سوى في حقوق الحياة. لقوله تعالى: « لا إكراه في الدين » ولقوله تعالى: « إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق ».

والإشكال الرابع جوابه: إن العدم المنبه على المعنى أو منشأ المعنى، ليس كالنفي المطلق. فما كان من العدم مخصصاً بشيء دون شيء، وشخص دون شخص، وحال دون حال هو كذلك. وكذلك عدم ما وجوده ممكن للشيء متميز عن سائر الأمور العدمية. وقد بينا: معنى العلة في المشروعات والعاديات. وبين قولنا لا علة لهذا الحكم أصلاً وبين قولنا عدم كذا عن كذا، في حال كذا المستتبع مصلحة كذا أو مفسدة كذا، أمارة هذا الحكم مفارقة بيِّنة.

فهذه وجوه معقولة.

الفصل التاسع
في
التقدير والمقدرات

التقدير في الحقيقة: إثبات المقدار وتخليقه: إيجاده. وعلى هذا المقدّر هو الله ـــ تعالى ـــ وأنه الذي جعل الأشياء القابلة للمقادير على مقادير متماثلة مرة ومختلفة أخرى وبعضها متماثلاً دائماً وبعضها مختلفاً دائماً، ويطلق ويراد به تبيين مقدار الشيء بطريق يستبان بمثله ذلك، مثل المساحة للأجسام ذوات المقادير، ومثل العدّ للمعدودات، ويطلق ويُراد به تصوير الشيء وتشكيله لغرض إيقاع مثله، وتحصيل شبهه، كما يفعله المهندس من الرسم والمثال، ليبني على مثاله بناء بعد ذلك، وقد يُطلق ويُراد به توهم أمر يصح في العقل وجوده، لا لإيجاده واستحداثه، بل لشيء عليه برهان، يُعلم به حكم في العقل من نفي أو إثبات، كما قد يقدر بالفرض: خطٌ في فضاء أو في جسم متناه أو غير متناه. إن صح وجود فضاء أو جسم غير متناه. إذا علمت هذه الأقسام، فنقول:

التقدير بالمعنى الأول. مفهوم جائز؛ فإنه يرجع إلى موجودات حسية أو عقلية، أو معان تقارن موجودات أخر.

فعله، فهو مستند إلى الله تعالى — بعد الإضافة الأولى، باعتبار كونه — تعالى — على صفة مخصوصة. وهي كونه — تعالى — متكلماً آمراً ناهياً، بكلام هو أمر ونهي، وتعلُّقه بما يتعلق به، يُضاهي تعلق العلم والقدرة والإرادة، من حيث عموم التعلق، وإن كان بين التعلقين مفارقة معقولة.

ومن جعل كلام الله — تعالى — فعلا من أفعاله؛ فتعلقه بمتعلقه، كتعلق كلام الواحد منا بما يتعلق به.

هذا قول المعتزلة. ونحن لا ننفي في حق الله — تعالى — هذا الضرب من الكلام، ولكنا أثبتنا وراءه كلام النفس. وهو معنى في نفسه، كلام لذاته — على ما تقرر في المقدمات — وهو أمر معقول، وارتباطه بما يرتبط به، مدرك بالضرورة؛ فإن تعلق كلام « زيد » لمن يخاطبه ويخصصه به معلوم. يفرق العاقل بين من خصص مخاطبته وكلامه وبين غيره، تفرقة معقولة على وجدانه التفرقة بين حالة المتحرك والساكن.

وإنما يعلم من الشرع ويستفاد من السمع بين هذا التعلق؛ سواء فرض هذا التعلق أمراً ثابتاً مستمراً، أو حالة متجددة؛ وإنما يصير حكماً لازماً عليه.

أما إثبات أمر مقدر في الأعيان والذوات، بحيث لا وجود له، لا في العين ولا في التصور الصحيح، المطابق للوجود، أو غير المطابق له؛ لا في الحال ولا في الاستقبال، ولا في الماضي؛ فأمر غير معقول ولا مفهوم أصلاً.

ثم وإن فرض ثبوته مع استحالة، فيلحق بأحد أقسام الوجود التي ذكرناها، ويندرج في جُملته.

وبعد أن أيدنا على ما التزمنا إيراده في هذا الكتاب؛ نختتم كلامنا

هذا، حامدين الله — تعالى — ومصلين على رسله المصطفين. خصوصاً على سيدنا محمد، المصطفى، وآله الطيبين الطاهرين.

[**تم كتاب الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل للإمام فخر الدين الرازي**] وقد تم تحقيقه في يوم الاثنين غرة ربيع الثاني من سنة ألف وأربعمائة وعشرة من الهجرة الموافق الثلاثين من أكتوبر سنة ألف وتسعمائة وتسعة وثمانين من الميلاد. في المملكة العربية السعودية.

الفهرس

القسم الرابع